

SVPRA DEVOTIONEM

RELIQUIAS, CULTOS Y COMPORTAMIENTOS COLECTIVOS A LO LARGO DE LA HISTORIA



Universidad Zaragoza
1542

Francisco Alfaro Pérez
Carolina Naya Franco
EDITORES

Supra Devotionem.

Reliquias, cultos y comportamientos colectivos a lo largo de la Historia

Fco. José Alfaro Pérez

Carolina Naya Franco

(Eds.)

Universidad de Zaragoza

2019



1ª Edición, Zaragoza 2019.

Edita: Servicio de Publicaciones. Universidad de Zaragoza

ISBN 978-84-16723-72-0.



Servicio de Publicaciones
Universidad Zaragoza

*La propiedad intelectual de cada capítulo de esta obra es del autor o autores que lo firman. De este modo, es responsabilidad de dicha autoría no incurrir en praxis inadecuadas o ilícitas como plagio, uso de imágenes sin derechos, etc. Cualquier consecuencia que pudiera derivarse del incumplimiento de las normas legalmente establecidas, y por los editores exigidas, recaerá plena y exclusivamente sobre la persona que firme la investigación. Este hecho es conocido y aceptado expresamente por todos y cada uno de los autores que colaboran en la presente publicación como requisito *sine qua non*. Del mismo modo, los editores no se identifican con las opiniones o juicios que los autores expresan en sus textos haciendo uso de la libertad de expresión ofrecida en este foro científico.

ÍNDICE



Parte Segunda

EDAD MEDIA



Parte Tercera

EDAD MODERNA



Parte Cuarta

EDAD CONTEMPORÁNEA



Parte Quinta

OTRAS RELIQUIAS

Presentación

Cierto es que *Supra Devotionem. Reliquias, cultos y comportamientos colectivos a lo largo de la Historia*, es resultado de la suma de estudios relacionados o elaborados en el Proyecto de Innovación Docente PIIDUZ_18_433, pero no sólo es eso. En realidad, se trata de un foro donde han confluido otros muchos proyectos y grupos de investigación, de naturaleza bien distinta, para observar el fenómeno de las reliquias, los cultos y sus comportamientos sociales y culturales desde una perspectiva amplia y compleja. Dicho objeto, ha sido analizado desde sus orígenes hasta la contemporaneidad, si bien es cierto que los siglos XVI, XVII y XVIII han tenido un mayor desarrollo, del mismo modo que lo tuvieron las reliquias en ese largo periodo de esta nuestra Europa occidental. La obra se estructura en cinco grandes bloques cronológicos: Antigüedad, edades Media, Moderna y Contemporánea y, finalmente, un apartado de dicado a Otras Reliquias donde se han tratado de establecer nexos de relación o de comparación con lo acontecido en otras culturas no europeas.

En buena medida trabajar la Historia es comparar, cruzar información y formular preguntas nuevas a viejos problemas; y esto es lo que hemos tratado de poner en práctica en este libro de la mano de estudiosos -investigadores consagrados, pero también alumnos destacados que realizan sus primeras incursiones en el ámbito de la investigación- procedentes de diferentes áreas del saber (Historia, Historia del Arte, Filología, Antropología, etc.), tanto de la propia Universidad de Zaragoza donde se publica, como de otras instituciones como la Universidad Complutense de Madrid, la Real Academia de San Luis, el Archivo Diocesano de Zaragoza o el Museo Alma Mater, entre otros.

Reza el dicho que la *unión hace la fuerza*, pero ese encuentro además propicia el debate, la confrontación de ideas y, en suma, el avance del conocimiento. Confiemos que el ejercicio aquí presentado cumpla en alguna medida con nuestra pretensión.

Francisco José Alfaro Pérez y Carolina Naya Franco

Parte Primera

ANTIGÜEDAD





EL SARCÓFAGO ROMANO-CRISTIANO DE LA RECEPTIO ANIMAE DE LA BASÍLICA DE SANTA ENGRACIA DE ZARAGOZA. PROGRAMA ICONOGRÁFICO Y SU REUTILIZACIÓN COMO CONTENEDOR DE RELIQUIAS.

Dr. Antonio Mostalac Carrillo[1]

El presente trabajo analiza las diferentes reutilizaciones que el sarcófago romano-cristiano denominado de la *Receptio amimae*, conservado en la actualidad en la cripta de la basílica de Santa Engracia, ha experimentado desde mediados del siglo IV hasta finales de la Antigüedad tardía.

Un relicario excepcional.

De dicha urna, labrada en mármol del Proconeso (Mar de Mármara) por tres de sus cuatro caras, disponemos de una copiosa bibliografía, que en miras de la brevedad, ofrecemos al lector en el apartado crítico[2]. Sobre la cronología del sarcófago existe, desde la segunda mitad del siglo XX, cierta unanimidad sobre todo a partir de los trabajos de M. Sotomayor. Por lo tanto, se la considera una obra tardoconstantiniana, datable en la década de los años 330-340 d.C., y labrada en talleres de Roma próximos al círculo del sarcófago Dogmático. A principios del siglo XXI, G. Koch lo considera de taller hispano debido a las peculiaridades iconográficas en el friso principal[3], hipótesis que no compartimos[4]. Por ello, queremos facilitar al lector, la serie de puntos, suficientemente investigados, en los que se fundamenta este trabajo:

[1]Real Academia de Bellas Artes de San Luís. Correo electrónico: ant.mostalac@gmail.com
[2]La bibliografía hasta 1975 puede consultarse en Sotomayor, 1975:159-179. Para las novedades a partir de ese año Mostalac, 2014 (b):539, nota 2.
[3]Koch, 2000:522.
[4]La tesis de que todo “unicum” o rareza en una urna labrada en la primera mitad del siglo IV d.C., es propia de talleres locales y no de Roma, es un razonamiento poco elaborado. El autor al no hallar paralelos para dichas iconografías opta por considerarlos como creaciones locales. Hay que indicar que G. Koch no conoce la pieza restaurada.

a) Engracia parece claro que no sufrió martirio en época de Diocleciano y si en la persecución del emperador Valeriano (253-260) [5].

b) Según Prudencio, a finales del siglo IV o comienzos del V d.C., en *Caesaraugusta* hubo una basílica dedicada a los dieciocho mártires en la que también estuvo sepultada Engracia [6].

c) Los restos de Engracia se introdujeron en un sarcófago liso de brocatel de Tortosa. Durante el siglo V d.C., de esta urna se obtuvieron reliquias líquidas de la mártir Engracia, transportadas en pequeñas *ampullae* [7]. **(Imagen 1 y 2)**



Imágenes 1 y 2. Reproducciones de" *ampulla*" (ampolla), y molde para fabricarla. Aparecidos en las excavaciones arqueológicas del Teatro de Caesaraugusta.

d) El sarcófago de la *receptio animae* no fue labrado para contener los restos de la mártir Engracia. Tampoco su cronología es coetánea con el martirio de la santa. Ello ya fue recalcado por M. Sotomayor que además apostilló que

[5] Mostalac/Escribano, 2009:42.
[6] Sotomayor, 1975:45
[7] Mostalac/Guiral, 2015:667-682.

durante los siglos IV y V d.C. no se acostumbraba a cambiar los restos de los mártires de urna [8]. Esta pieza llegó a *Caesaraugusta*, muy probablemente, a través de la vía fluvial del río Ebro, navegable entonces desde *Varea* (Logroño) hasta *Dertosa* (Tortosa).

e) Por todo ello, el sarcófago de la *receptio animae* lo ubicamos en el monumento funerario denominado de la Galiana, situado escasamente a un centenar de metros de la actual basílica de Santa Engracia, y construido a mediados del siglo IV d.C [9]. Aquí, junto a su compañero conocido como sarcófago de la trilogía petrina debió permanecer hasta la segunda mitad del siglo V o comienzos del VI. Con motivo de las reformas realizadas en la iglesia de las Santas Masas fueron trasladados a ese lugar seguramente por la belleza de sus frisos esculturados con escenas del Antiguo y Nuevo Testamento y reutilizados como contenedores de restos martiriales.

f) Con motivo del traslado indicado, el sarcófago de la *receptio animae* se convirtió en un nuevo relicario, dado que se le practicó una abertura en la parte trasera del mismo para obtener reliquias de contacto o *brandeae* [10] **(Imagen 3)**

[8]Sotomayor, 1973, 43.
[9]Mostalac, 2014 (a):25-32.
[10]Mostalac, 2014 (a):78, lám.37.



Imagen nº 3. Abertura en la parte trasera del sarcófago de la receptio animae para obtener "*brandeae*" o reliquias de contacto.

g) Por último, en los listeles superiores de los tres frisos esculturados –principal y laterales-, se grabaron una serie de nombres Neo y Veterotestamentarios que responden al *ordo comentionis animae* [11], presumiblemente grabados a partir del siglo VII [12].

h) De todos los nombres grabados en el listel superior del friso principal del sarcófago de la *receptio animae*, quedaba por explicar a quién se refería el rótulo de Floria que ocupaba la escena central de la urna. Floria no la podíamos relacionar con ninguna mártir cesaraugustana conocida: ¿hace referencia a la mártir cordobesa FLORA?

En tal caso la inclusión de este nombre supondría que el conjunto de las inscripciones deberíamos datarlo por el elemento más moderno, o sea, en época Mozárabe, a mediados del siglo IX, momento del martirio de la mártir cordobesa. Esta hipótesis no parece descabellada, pues el máximo hagiógrafo de la vida de la mártir Flora fue san Eulogio de Córdoba, que por esas fechas

[11] Aguarod/Mostalac, 2008:84-89.
[12] Mesa, 2000:403-413.

estuvo en Zaragoza y, precisamente alojado en el monasterio de las Santas Masas [13].

Aclarados los puntos de partida. El siguiente paso que nos proponemos abordar el complejo programa iconográfico que se labró hacia los años 330/340 en esta urna, y cómo apenas transcurridos dos siglos, dicho programa pierde su sentido catequético y la urna se convierte en un relicario martirial, función que perdurará hasta nuestros días.

Un documento iconográfico antiarriano.

La interpretación del análisis iconográfico de las escenas que decoraran los laterales y el friso principal ha ido evolucionando paulatinamente desde el siglo XIX hasta nuestros días. Los autores que lo han estudiado no siempre han coincidido en la interpretación de la escena central del friso principal –verdadero eje de simetría de la narración-, de la pequeña mujer arrodillada con la que se inicia la lectura del mismo y, por último, de la compleja escenografía del lateral izquierdo de la urna.

La escena central fue definida como la Asunción de María a finales del XIX , pero en el siglo XX se vio claramente que esta interpretación no era correcta. Más bien había que ver la representación de la difunta elevada al cielo; o sea, la fórmula de la *recepta ad Deum* o la *receptio animae*. Esta interpretación la justifica sobradamente M. Sotomayor, al igual que la pequeña mujer arrodillada interpretada como María (la hermana de Lázaro), la Cananea o la mujer con flujo de sangre: la Hemorroisa [14].

En 1980 [15] y 1994 [16] se atisban los primeros cambios interpretativos que habían sido fijados en 1975 por Sotomayor. La lectura completa se iniciaba en el lateral derecho con el pecado de los Protoparentes **(Imagen 4).** Seguía el lateral izquierdo con la entrega a Adán y Eva de los símbolos del trabajo: un cordero y un haz de espigas por parte de Dios Hijo y no Dios Padre como aparece en la narración veterotestamentaria **(Imagen 5)**. Para dicha explicación será necesario crear *ex novo* una ley iconográfica, la

---

[13] Castillo, 1975:131-133. Orlandis, 1984:34, nota 91.
[14] Sotomayor, 1975
[15] Mostalac, 1980:
[16] Mostalac, 1994:48-50.

ley de la “subrogación”[17]. El friso principal **(Imagen 6**), flanqueado por dos atlantes o telamones que sustentan la bóveda celeste, reproduce la escena de la Hemorroisa, Orante entre dos personajes sacros, *Receptio animae*, Curación del ciego de nacimiento y Bodas de Caná.



Imagen nº 4. Pecado de los protoparentes.

[17]Sotomayor, 1972-1974:



Imagen nº 5. Promesa del Redentor. Es la primera representación escultórica de Jesucristo en tierras aragonesas. Año 330-340 d.C.

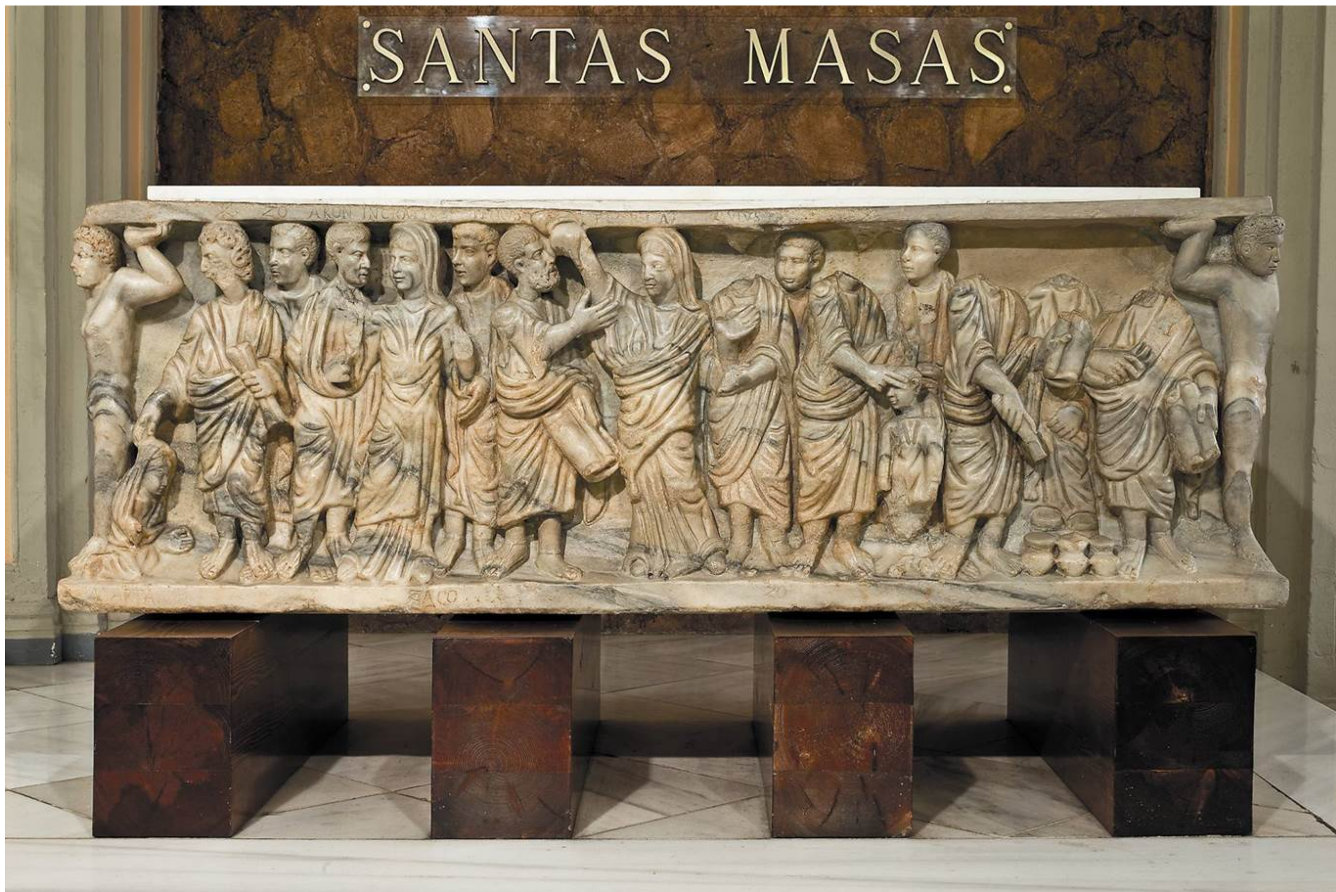


Imagen nº 6. Friso principal del sarcófago de la "*receptio animae*".

El primer cambio se efectúa sobre la lectura de los laterales de la urna. La Teología de Pablo de Tarso en su carta a los Romanos abre nuevo horizonte interpretativo. Así como por el Viejo Adán había entrado el pecado al mundo (lateral derecho), por el Nuevo Adán sería redimido (lateral izquierdo). De esta forma se solucionaban dos problemas resueltos de forma poco convincente: la presencia del Logos en el lateral izquierdo en vez del Verbo y la creación de una ley iconográfica para explicar esta anomalía testamentaria ¿inexistente en el siglo IV? El desarrollo completo de la interpretación de los laterales de este sarcófago se publica definitivamente en 2014 viéndose con claridad la promesa de un Redentor al género humano fruto del pecado de Adán y Eva[18].

[18] Mostalac, 2014 (b):539-548.

Esta apreciación iconográfica e iconológica era una realidad dimanada de la trasposición de los textos de Pablo de Tarso a la interpretación de los laterales de la urna. Entonces surgía otra pregunta: ¿Dábamos por definitiva la lectura del friso principal, o subyacía una lectura más compleja y complementaria de la de los laterales?

En 2008 ya habíamos señalado el parecido y similitudes en la representación de las mujeres de las tres primeras escenas del friso principal: Hemorroisa, Orante y *Recepta ad Deum* por parte del taller. Las tres en tres situaciones diferentes pero vestidas de igual forma*:* con *stola*, *palla, calceus* cerrado y velada la cabeza. Iconográficamente se había utilizado un mismo soporte para representar tres momentos de la vida de una mujer, de una Orante, o de una difunta **(Imagen 7**).



Imagen nº 7. Juicio del alma: presentación, juicio y retribución escatológica.

En la descripción de la escena de Hemorroisa, observando el sarcófago con detenimiento, se aprecia cómo la pequeña mujer arrodillada no toca la túnica o el palio de Cristo. Está con las palmas de las manos extendidas y Cristo impone su mano derecha sobre la cabeza. Por tanto, esta escena se aleja literalmente de la narración testamentaria en dónde la mujer queda sanada con tocar únicamente la túnica; estamos en otra situación.

Parece evidente que son tres estadios de la vida de una mujer, que según la última escena del ciclo, recibe el premio o la retribución escatológica. En tal caso, ello

conllevaría una evaluación o un juicio cuyo fallo, positivo o negativo, afectaría al alma de la difunta. Para todo este proceso se precisaría una comparecencia inicial de la difunta ante su Juez, que según el personaje ante el que se arrodilla la mujer es el Logos, o sea, Jesucristo.

De nuevo Pablo de Tarso, en 2 Cor 5, 10, parece clarificar esta compleja escenografía que estamos intentando comprender: "Porque todos nosotros hemos de aparecer (…) delante del tribunal de Cristo, para que reciba cada cual el pago de lo hecho (…) en proporción a lo que obró, ya sea bueno, ya sea malo."

Según este pasaje paulino estaríamos ante uno de los escasos documentos en dónde por primera vez vemos representado el juicio particular del alma. Es el juicio que todos los cristianos van a experimentar al morir delante de Jesucristo. Solamente las pinturas de un lóculo del cementerio de san Hermes en Roma, pero de forma más sencilla, narra la misma catequesis [19].

Entre el texto paulino y la labra del sarcófago distan más de tres siglos, sin embargo, otro texto de Atanasio de Alejandría (295-373) -coetáneo por tanto del sarcófago-, seguramente la figura más sobresaliente de la Iglesia en el siglo IV, al final de su escrito "La Encarnación del Verbo" y al tratar de la Resurrección de Jesucristo vuelve a indicar con palabras de san Pablo "(…) que (Jesucristo) juzgará a todos los hombres en las acciones que cada uno de nosotros haya realizado en su cuerpo, sean buenas o malas; (…)" [20]. Por tanto el juicio del alma era un tema recurrente en el siglo IV. Pero El texto de Atanasio va mucho más allá. Arrio el enemigo doctrinal de Atanasio con su doctrina simple, llanamente negaba la Naturaleza divina de Jesucristo y por tanto no era necesaria la Redención.

Dada la transcendencia de la herejía y el cariz que estaba tomando, Constantino se vio obligado en el año 325 a convocar el Concilio de Nicea en el que a través del credo niceno se recalcaba la naturaleza divina de la Segunda Persona, o sea, del Logos y su papel de Redentor en la historia del Género humano.

Concluido el Concilio el día 19 de junio del 325, en Roma surge una iniciativa según deducimos de los testimonios arqueológicos conservados: la propaganda

[19] De Bruyne, L. 1943:253, fig. 35.
[20] Guerrero/Fernández, 1997:144.

iconográfica funeraria tendente a recalcar a la Trinidad y al Logos o Redentor. Los sarcófagos constantinianos plenos y tardíos comienzan a incorporar en sus frisos simples, doble registro y laterales a la Trinidad en sus tres personas (Padre, Hijo y Espíritu Santo), algo inaudito hasta ese momento. Igualmente se potencian las representaciones del ciclo de Adán y Eva para reflejar la teología paulina del pecado del Viejo y Nuevo Adán, resaltando a este segundo como Redentor; y la presencia de sarcófagos con programas repetidos con el fin de recalcar el espíritu de Nicea. Tras la muerte de Constantino en el año 337, los programas iconográficos seguirán evolucionando con nuevos temas a pesar de no haber erradicado el arrianismo, sino todo lo contrario.

El sarcófago cesaraugustano de la *receptio animae*, proveniente de Roma, no sólo ha servido para desvelar el ciclo del Viejo y del Nuevo Adán, sino también para demostrar el poder de la figura del Redentor y de Juez de las almas mediante la representación del Juicio particular.

Como conclusión valga decir que este sarcófago de mediados del siglo IV d.C., utilizado como urna funeraria con propaganda antiarriana según la interpretación de su iconografía, pasado el tiempo se reubicará en la Iglesia y Monasterio de las Santas Masas, como relicario martirial, perdiendo poco a poco su significado original.

La apostasía del Obispo Vicente de *Caesaraugusta* en la segunda mitad del siglo VI, renegando del Credo cristiano y aceptando el arrianismo, convertirán temporalmente la iglesia de las Santas Masas en templo arriano quedando en su interior el sarcófago de la *receptio animae*. El significado y las intenciones antiarrianas de su programa iconográfico diseñado hacia los años 330-340, ahora, a finales del siglo VI, para los habitantes y eclesiásticos de la ciudad ya no tiene el mismo sentido. Sin embargo, los personajes básicos del sarcófago (Cristo, Adán y Eva) serán perfectamente identificados, y los listeles de la urna marmórea, a finales de época visigoda o ¿en época mozárabe?, serán el soporte físico donde reflejar la importancia de encomendar el alma de los difuntos. Así lo entendieron al grabar con instrumento punzante el "*ordo comendationis animae*"[21]. **(Imagen 8**).

[21] Del Amo, Mª D, 1978: 37-46.

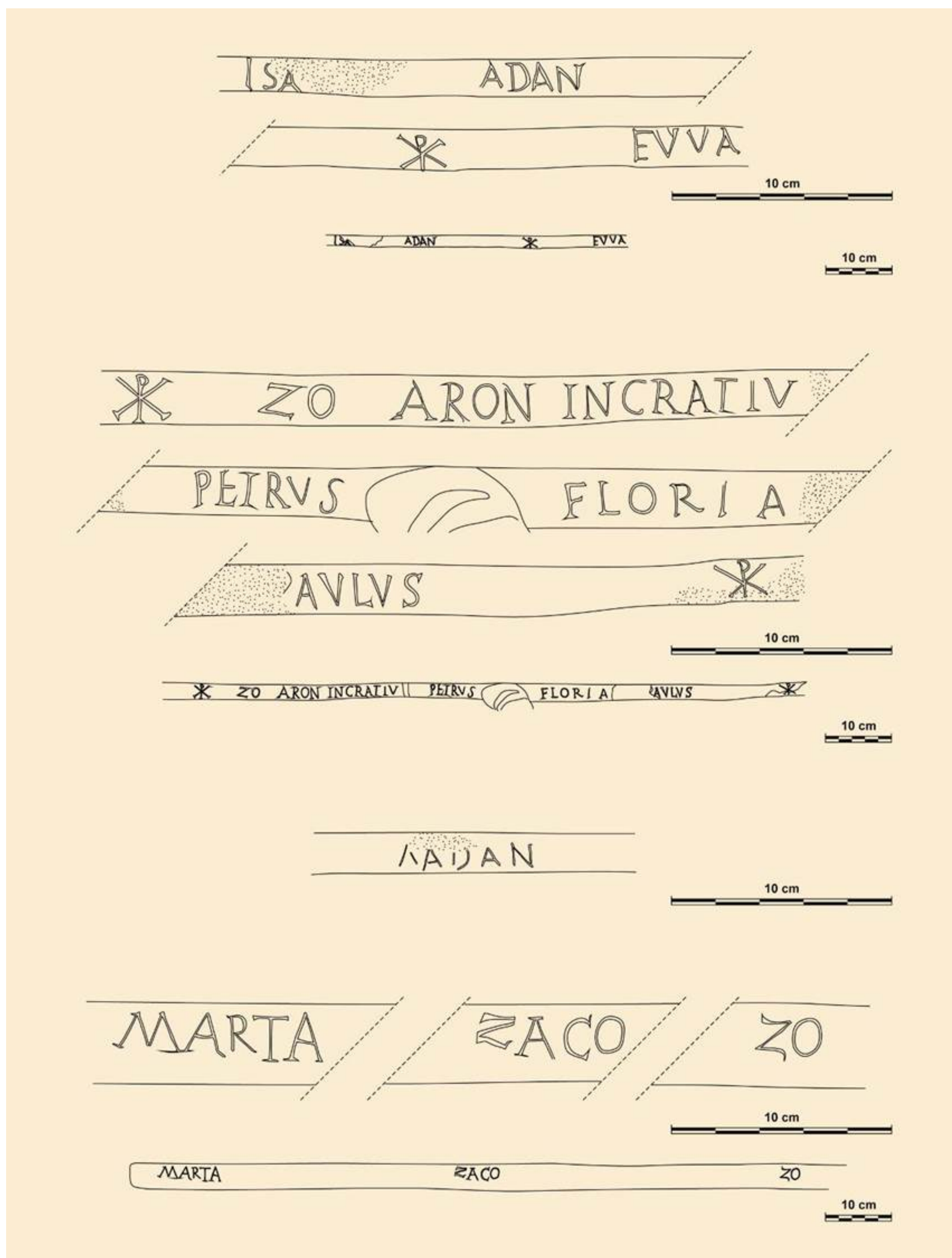


Imagen nº 8. Nombres que integran el posible "*ordo comendationis animae*"

Bibliografía.

Aguarod, C/ Mostalac, A. 1998: La Arqueología de Zaragoza en la Antigüedad tardía. Zaragoza: Edelvives.

Castillo, A. 1975: Anales de Zaragoza I. Zaragoza: Librería General.

De Bruyne, L. 1943: “L´imposition des mains dans l´art chrétien ancien. Contribution iconologique a l´histoire du geste” En: *Rivista di Archeologia Cristiana*, XX, 1 e 4. Cittá del Vaticano/Roma, pp. 113-278.

Del Amo; Mª D. 1996: “L´ordo comendationis animae y la plástica peninsulart dels siegles IV-VI d.C., en Spania”. En: Spania. Estudis d´Antiguitat Tardana oferts en homenatge al profesor Pere de Palol y Salellas. Barcelona, pp.37-46.

Guerrero, F/Fernández, J.C. 1997: Atanasio. La encarnación del Verbo. Madrid: Editorial Ciudad Nueva.

Koch; G. 2000: Frühchristliche Sarkophage. Munich, CH. Beck.

Mesa, J. 2000: “Grafías y sonidos del sarcófago paleocristiano de Santa Engracia”. En: *Latomus*, 59, fasc. 2, Bruxelles, pp.403-413.

Mostalac, A. 1994: Los sarcófagos romano-cristianos de la provincia de Zaragoza. Análisis iconográfico e iconológico. Monografías *Aragonia Sacra*, 8. Zaragoza: Comisión regional del patrimonio cultural de la Iglesia en Aragón.

Mostalac, A/Escribano, Mª V. 2009: Cristianismo primitivo en Aragón. Colección Mariano de Pano, 27. Zaragoza: Caja Inmaculada

Mostalac, A. 2014 (a): “Testimonios arqueológicos sobre el cristianismo en la diócesis de Zaragoza (siglos I al VII)”. En: *Papeles del Mudiz*, 3, Zaragoza, pp. 9-91.

Mostalac, A. 2014 (b): “La iconografía del ciclo de Adán y Eva en el sarcófago de la *Receptio animae* de la basílica menor de Santa Engracia (Zaragoza)”. En: Duplá, A/Escribano, Mª V/Sancho, L/Villacampa, Mª A (eds.) 2014: Miscelánea de Estudios en

homenaje a Guillermo Fatás Cabeza. Zaragoza. Institución Fernando El Católico, pp. 539-548.

Mostalac, A/Guiral, C. 2015: “Un molde para la fabricación de *ampullae* metálicas hallado en las excavaciones del teatro de *Caesaraugusta* (Zaragoza)”. En: Aguilera; I/Beltrán, F/Dueñas, Mª J/Lomba, C/Paz, J. (eds.) 2015: De las ánforas al museo. Estudios dedicados a Miguel Beltrán Lloris. Zaragoza. Institución Fernando el Católico, pp. 667-682.

Orlandis, J. 1984: Hispania y Zaragoza en la Antigüedad tardía. Zaragoza: Tipo Línea, S.A.

Sotomayor, M. (1972-1974): “Una posible “Ley” de la iconografía paleocristiana: “La ley de la Subrogación”. En: Archivo Español de Arqueología 45-47, Madrid, pp.

Sotomayor, M. 1973: Datos históricos sobre los sarcófagos romano-cristianos de España. Granada: Universidad de Granada.

Sotomayor, M. (1975): Sarcófagos romano-cristianos de España. Granada: Facultad de Teología.



EL MAUSOLEO DE HALICARNASO: AMOR, CULTO Y PODER.

Fermín Castillo Arcas[22]

Desde sus orígenes el Mausoleo de Halicarnaso, el sepulcro del sátrapa Mausolo de Caria, formó parte del famoso listado de las siete maravillas del mundo antiguo, todas desaparecidas en la actualidad salvo una, la Gran Pirámide.

La tradición cuenta que su construcción vino motivada por amor, por el duelo en el que quedó sumida su esposa y hermana de Mausolo, Artemisia II, tras la muerte de éste en el 353 a.C.

Con semejante sepulcro se esperaba garantizar la inmortalidad del sátrapa cario pero ya no permanece en pie, tan sólo conservamos sus cimientos en la actual ciudad Bodrum, la antigua Halicarnaso, en Turquía. En el terreno donde se erigía podemos contemplar los vestigios de la cripta, numerosos fragmentos de columnas y diversos restos de decoración escultórica dispersos por el suelo **[Fig.1]**.

Quizás los restos que conservamos en Bodrum no nos sirvan para dilucidar los verdaderos motivos por los que esta tumba se convirtió en una de las siete maravillas del mundo antiguo, pero, si acudimos a la Sala 21 del British Museum dedicada al Mausoleo de Halicarnaso, podemos comprender mejor el valor de esta monumental tumba: su rica decoración escultórica. Excelentes frisos circundaban la estructura sobre la que reposaban colosales esculturas de bulto redondo realizadas por los mejores escultores del Segundo Clasicismo. Actualmente contamos con 200 fragmentos de friso y unos 750 de figuras exentas, en total unas 1.000 piezas.[23]

[22]Diplomado en Magisterio de Educación Física y alumno del Grado en Historia del Arte de la Universidad de Zaragoza. Correo electrónico: fermincastillo@arkhaiox.com
[23]Pascual, 2008: 58.



Fig. 1 Ruinas del yacimiento del Mausoleo de Halicarnaso en la actual Bodrum (Turquía). Pueden apreciarse fragmentos de columnas y la estructura de la cámara sepulcral.[Foto: Wikimedia commons].

Todo ello sumado a los cimientos de la tumba en Bodrum y los numerosos testimonios procedentes de las fuentes antiguas nos permiten hacernos una idea bastante fidedigna del aspecto del célebre Mausoleo.[24]

Con su construcción Mausolo pretendió alcanzar la fama eterna y, aunque su tumba ha desaparecido, consiguió su sueño ya que dio nombre a un tipo de edificio, la tumba monumental, como sepulcro magnífico y suntuoso.[25] El primero que usó el término *Mausoleum* fue Estrabón para referirse a la tumba de Augusto y a partir de ahí el uso actual del término se extenderá a lo largo de toda la época imperial hasta nuestros días.[26]

Contexto histórico y geográfico: Mausolo como segundo fundador de Halicarnaso.

Antes de estudiar la obra que nos ocupa, conviene que analicemos brevemente el contexto en el que surge. Nos encontramos en la primera mitad del siglo IV a. C., en tiempos del rey persa Artajerjes II. Halicarnaso formaba parte del gran imperio aqueménida, los persas, y se ubicaba en la costa suroccidental de Asia Menor, en la que por entonces era la región de Caria, región que quedaba entre la Jonia, al norte, y la Licia, al sur y al este. Actualmente a esta próspera ciudad de la antigüedad se le conoce con el nombre de Bodrum, en Turquía.

Mucho antes de que Halicarnaso adquiriese el esplendor que tuvo durante época helenística, siglos atrás, había formado parte de una colonia fundada por griegos hablantes del dialecto dorio.[27]

---

[24]Son numerosas las fuentes antiguas que nos aportan testimonios e información sobre el Mausoleo de Halicarnaso. A continuación cito las más destacables puesto que su consulta es importante para su estudio: **Cicerón**, *Tusculanas*, III, 31; **Vitruvio**, *De Architectura*, II, 8, 10-13 y VII, pref. 12-13; **Antípatro de Tesalónica**, *Antología Palatina*, IX, 58; **Sexto Propercio**, *Elegías*, III, 2, 18-22; **Marcial**, *Epigramas*, I, 1; **Plinio el Viejo**, *Historia Natural*, XXXVI, 30-31; **Pomponio Mela**, *De Chorographia*, I, 85; **Valerio Máximo**, *Hechos y dichos memorables*, IV, 6, 1; **Higino**, *Fábulas*, 223; **Aulo Gelio**, *Noches áticas*, X, 18; **Luciano de Samósata**, *Diálogos de los muertos*, 24; **Luciano de Samósata**, *Menipo* o *Necromancia*, 17; **Pausanias**, *Descripción de Grecia*, VIII, 16, 4; **Gregorio de Tours**, *Sobre la lógica del curso de las estrellas*, 5; **Eustacio de Tesalónica**, *Comentarios sobre la Iliada*, XXIII, v. 258; **Cesare Cesariano**, *Comentarios sobre la tradución de la Arquitectura de Vitruvio*.

[25]Así lo define la Real Academia Española en la entrada de su diccionario correspondiente al término "mausoleo".

[26]Estrabón, *Geografía*, V, 3, 8.

[27]Pascual, 2008: 48.

En el 392 a.C. Halicarnaso de nuevo pasó a formar parte del imperio persa, bajo el mando de Hecatomno, que fundó la dinastía de sátrapas[28] de los Hecatómnidas, dinastía a la que pertenecía su hijo y sucesor: Mausolo de Caria.

Mausolo fue el sátrapa de la región de Caria desde el 377 al 353 a.C. A él le debemos que Halicarnaso se convirtiese en una de las ciudades más bellas y modernas de Asia Menor actuando como su segundo fundador. Entre el 377 y el 362 a.C. trasladó la capital de la región de Caria desde el interior a la costa, desde la ciudad de Milasa a Halicarnaso. Con este cambio de capital Mausolo pretendía abrir su satrapía al tráfico del Egeo y potenciar su desarrollo ocupando una posición estratégica. La nueva capital de la Caria requería ampliarse, embellecerse y un nuevo planteamiento urbano. Para ello Mausolo trasladó hasta Halicarnaso a la población de 6 asentamientos carios y trazó la nueva ciudad sobre una planta de retícula ortogonal en cuyo centro se encontraba el ágora y el espacio destinado a su futuro mausoleo.[29]

Muerte y funeral del sátrapa: testimonio de un amor inmenso.

Mausolo muere en el 353 a.C. y su mujer y hermana, Artemisia II,[30] ostentará el poder hasta morir dos años después, en el 351 a.C. Los testimonios y hallazgos relativos al desarrollo de la ceremonia fúnebre de Mausolo son bastante escasos y no nos permiten identificar con certeza el rito funerario empleado, aunque, como muestran algunos hechos peculiares que ahora veremos, podemos apreciar el influjo de tradiciones locales de la región de Caria y Licia.

De lo que no cabe duda es que, tras su muerte, Artemisia II queda rota de dolor, sumida en una gran depresión. Según dicen las fuentes antiguas, será ella quien promueva la construcción del mausoleo como testimonio de su amor inmenso e imperecedero.

[28]Gobernante de los antiguos imperios medo y persa. Eran elegidos por el rey. Se encargaban de una provincia o región.
[29]Pascual, 2008: 48-49.
[30]Casarse con la propia hermana era práctica común en el antiguo Oriente, así como el el Egipto faraónico y ptolemaico (Brodersen, 2010: 102).

Los restos del sátrapa ardieron en una gran pira funeraria al noroeste del ágora, una zona próxima al Mausoleo al lugar donde hoy se encuentran los restos del antiguo teatro.

Resulta curioso el ritual que llevó a cabo Artemisia en el momento de la muerte de su marido. Valerio Máximo, en su manual para oradores, nos lo cuenta del siguiente modo:

> "Que Artemisia, reina de los carios, sentía grandísimo amor por su difunto marido Mausolo es fácil de demostrar en función de los espléndidos honores de todo género que le rindió y la magnificencia del monumento que para él erigió y que llegó a incluirse entre las Siete Maravillas. Pero ¿a qué enumerar los honores o hablar de ese fastuoso sepulcro cuando ella misma deseaba convertirse en tumba viva y animada de Mausolo a tenor del testimonio de los que refieren que bebió las cenizas del fallecido diluidas en un brebaje?".[31]

Como dice el célebre autor latino, la viuda del monarca, opta por convertirse en tumba viva del mismo y, para sentirse más unida a él, elabora y toma un brebaje a base de cenizas del cuerpo de Mausolo y plantas aromáticas.[32]

Para homenajear la memoria de su esposo, Artemisia organizó unos juegos funerarios que contaron también con un agón de retórica entre poetas y oradores en el que se exaltaban las virtudes del monarca fallecido.[33]

Gracias a las excavaciones arqueológicas también hemos podido saber que, entre los cultos y rituales llevados a cabo, se sacrificaron numerosos animales de un modo un tanto peculiar. En la cámara funeraria subterránea se hallaron los restos de animales sacrificados. Lo que llamaba la atención era que se trataba de trozos de carne cruda, no cocida, de diferentes animales privados por completo de la cabeza, las extremidades y las vísceras.[34] Todo ello perfectamente dispuesto, en orden, como si se tratase de una cuidada ofrenda. La disposición de estos restos no se corresponde con ninguna tradición

---

[31]Valerio Máximo, *Hechos y dichos memorables*, IV, 6, 1
[32]Lucchese, 2009: 8.
[33]Lucchese, 2009: 9.
[34]Los restos hallados correspondían a: 5 bueyes, 25 cabras u ovejas, 8 corderos o cabritos, 3 gallos, 10 gallinas, 1 pollito, 8 palomas y 25 huevos de gallina.

conocida de los rituales griegos ni siquiera los sacrificios destinados a los difuntos heroizados.[35]

Aunque no hemos conservado testimonio de ello, no cabe duda, que, tras la construcción del Mausoleo, la tumba recibió culto y en ella se celebraron rituales como era habitual en las tumbas de héroes fundadores (*oikistés* / *heros ktistés*). Con la construcción del Mausoleo en el mismo centro de la ciudad, no extramuros como era habitual, podemos vislumbrar el deseo de heroización y autoexaltación por parte del sátrapa, actuando como segundo fundador de la fabulosa ciudad de Halicarnaso.

Construcción del Mausoleo: breve descripción del monumento y decoración escultórica.

Aunque la tradición dice que el amor y el duelo de Artemisia fueron los motivos de construcción del Mausoleo,[36] conviene tener en cuenta que Mausolo ya habría previsto la construcción de una tumba para él y su dinastía en el centro de la ciudad justo en el momento de trasladar la capital caria desde Milasa a Halicarnaso.

Así pues, la construcción debió de comenzar en vida del sátrapa, hacia el 355 a.C. y la continuó su esposa Artemisia hasta que murió en el 351 a.C. Sus hermanos y sucesores, Hidreo y Ada I, debieron continuar las obras entre el 351 y el 341 a.C. A partir de entonces quizás hubo una pausa por falta de recursos económicos y se reanudarían hacia el 330 a.C. para completar la obra bajo el mecenazgo de Alejandro Magno.[37]

Para llevar a cabo semejante obra, Mausolo y Artemisia atrajeron a la nueva capital a los artistas más excelsos, los más representativos del Segundo Clasicismo, que marcaron el paso del clasicismo tardío al primer helenismo.[38] Juntos conformaron un prodigioso equipo artístico en el que fusionaron la tradición peloponesia, la ateniense, la de la Grecia del Este y la de la propia Caria. Los arquitectos encargados de la obra

[35]Lucchese, 2009: 8.
[36]Estrabón, *Geografía*, XIV, 2, 16. Plinio el Viejo, *Historia Natural*, XXXVI, 30.
[37]Pascual, 2008: 52.
[38]Manfredi, 2017: 109.

fueron Piteo y Sátiro de Paros, mientras que los escultores encargados de la decoración fueron Escopas (fachada este), Leócares (fachada oeste), Briaxis (fachada norte) y Timoteo (fachada sur).

Plinio el Viejo nos ofrece una descripción del Mausoleo en el que nos habla de los artistas y el encargo:

> "Escopas tuvo tres competidores coetáneos: Briaxis, Timoteo y Leócares. De éstos se debe hablar a la vez, porque aplicaron conjuntamente su cincel al Mausoleo. Éste es el sepulcro que Artemisia hizo para su marido Mausolo, un pequeño rey de Caria, muerto en el segundo año de la 107 Olimpiada. Que esta obra se cuente entre las Siete Maravillas se debe fundamentalmente a estos artistas.
>
> Del sur al norte tiene sesenta y tres pies de largo, por los frentes es más estrecho. En total su perímetro es de 440 pies. Se eleva hasta una altura de veinticinco codos y está rodeado de treinta y seis columnas. Al contorno lo llamaron *pteron*. Escopas cinceló el lado oriental, el septentrional Briaxis, Timoteo el lado sur y el oeste Leócares. Antes de que la terminasen murió la reina, pero aun así no dejaron de trabajar en absoluto, porque ya lo consideraban un monumento a su propia gloria y a su arte. Y todavía hoy se discute qué mano fue mejor.
>
> Hubo también un quinto artista, pues por encima del *pteron* se eleva una pirámide tan alta como lo es la parte inferior, con veinticuatro escalones que van reduciéndose hasta llegar al vértice. Arriba del todo hay una cuádriga de mármol que hizo Piteo. Incluida ésta, la altura de todo el edificio es de 140 pies".[39]

Del testimonio que nos ofrece Plinio el Viejo llama la atención lo que dice de que a la muerte de Artemisia los cuatro escultores siguieron trabajando con el convencimiento de que su obra habría de inmortalizar sus aptitudes y su talento, ¿significa eso que durante ese tiempo no recibieron compensación económica alguna por su trabajo?. Por otro lado, Vitruvio nos habla de la participación de un quinto escultor, Praxíteles, otro de los grandes escultores del momento:

[39]Plinio el Viejo, *Historia Natural*, XXXVI, 30-31.

> "A éstos en verdad la fortuna les otorgó un sublime honor en grado máximo, pues sus artes merecieron siempre alabanzas notables y de continuo renovadas, ya que con sus ideas lograron obras magníficas. Cada uno de los artistas asumió un lado para, en competición con los demás, adornarlos y hacer una exhibición de su arte: Leócares, Briaxis, Escopas y Praxíteles (aunque otros creen que fue Timoteo). La excelencia de su arte llevó a que esta obra suya fuera considerada por su fama entre las Siete Maravillas."[40]

De nuevo Vitruvio coincide con Plinio en el virtuosismo de los escultores seleccionados y en que cada uno se encargó de una fachada distinta del Mausoleo.

Aunque Plinio ya nos ha hablado del aspecto **[Fig.2]**, veamos a continuación cómo era el Mausoleo en líneas generales.[41] Se construyó en el centro de la ciudad, próximo al ágora, sobre una plataforma (*témenos*) delimitada por un muro (*períbolos*) cuyas dimensiones eran 245m x 105m (12.862 m² en total). A este recinto sagrado se accedía por medio de una escalera monumental y unos propileos que se abrían en el muro oriental. El Mausoleo se encontraba en la parte nororiental del *témenos* y era de planta rectangular (38,4m x 32m) y contaba con una altura total de 44,8 metros. Los materiales que se emplearon para su construcción fueron caliza azulada y tres tipos de mármol (pentélico, pario y proconosio o anatolio). La decoración del conjunto se encontraba policromada como era habitual.

---

[40]Vitruvio, *De Architectura*, VII, *praef.* 12-13.

[41]Los datos de la descripción del Mausoleo que ofrezco aquí proceden principalmente de: Pascual, 2008: 54-58. Lucchese, 2009: 23-30.

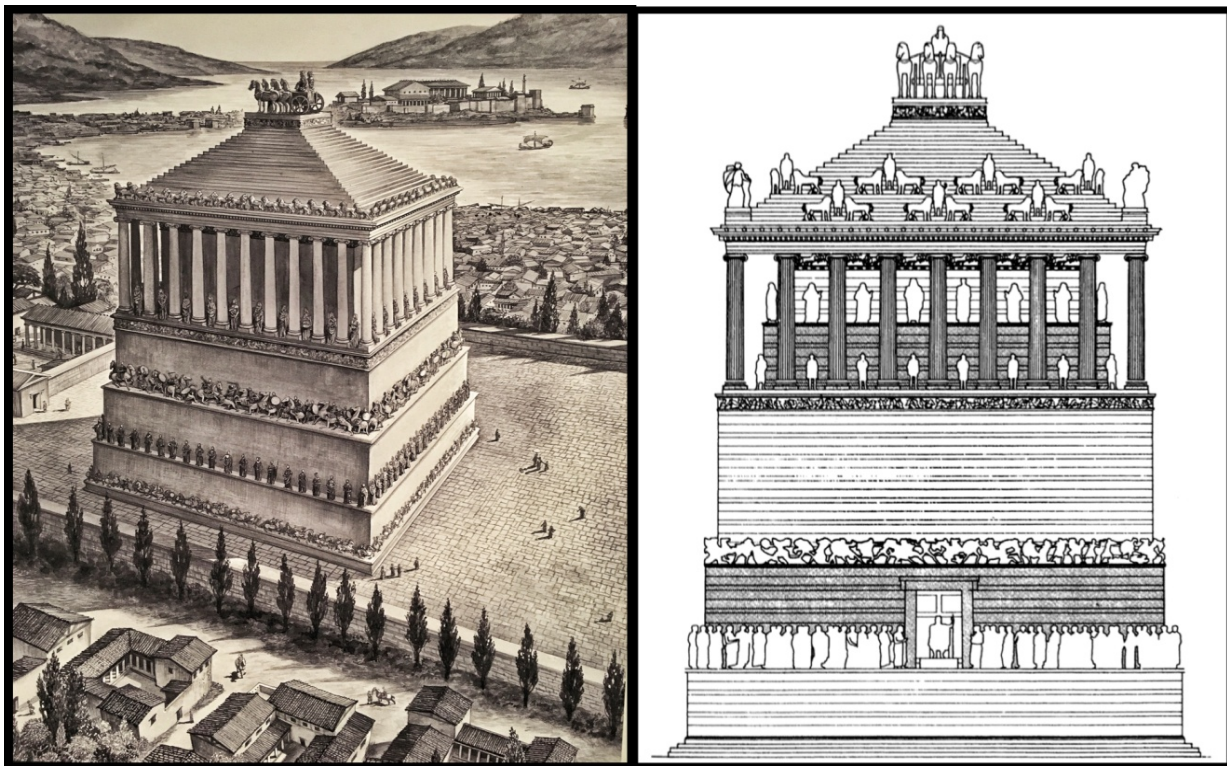


Fig. 2. Reconstrucciones ideales del Mausoleo de Halicarnaso. La de la derecha es la que planteó K. Jeppesen, el mayor estudioso del Mausoleo y por tanto la más fiel a los hallazgos arqueológicos y científicos. [Foto: Lucchese, 2009].

Por su parte, el Mausoleo contaba de varias partes. En primer lugar una cámara subterránea que es lo que se conserva actualmente en el yacimiento, haría las funciones de cámara sepulcral o cripta. A continuación, ya sobre el nivel del suelo, se encontraba la parte *inferiorem* o *circumitum*, una especie de podio dividido en dos o tres niveles sobre los que reposarían esculturas de bulto redondo y circundado por varias franjas de frisos. Este podio, influenciado por la arquitectura funeraria local de la región de Caria y Licia, contaba con una altura de 19,20 metros y le confería al Mausoleo su característico aspecto al destacar el conjunto sobre toda la ciudad y el puerto. A continuación se encontraba el *pteron* o columnata, la parte más griega del edificio, consistente en una perístasis de 36 columnas de orden jónico[42] y de 12 metros de altura. Entre estas columnas se encontraban esculturas de bulto redondo y escala colosal (entre 2,7 y 3 metros de altura). Finalmente, por encima del *pteron* se encontraba una pirámide

[42]El uso del orden jónico en el Mausoleo es característico del renacimiento de este estilo en el Asia Menor de mediados del s. IV a.C. y sus columnas debieron de inspirarse en el Artemision de Éfeso (Pascual, 2008: 58).

escalonada (posible influencia egipcia) de 24 escalones y una altura de 7,20 metros. A lo largo de los escalones de la pirámide se disponían parejas de leones enfrentados en disposición especular no sólo como símbolo regio sino también como centinelas de la tumba. Esta pirámide se remataría con un grupo escultural esculpido por Piteo y que coronaría todo el conjunto, consistente en una cuádriga tirada por cuatro caballos y conducida por Mausolo y Artimisia. El conjunto de la cuádriga con su correspondiente pedestal tenía una altura aproximada de 6,40 metros.[43]

Como ya hemos comentado, todo este conjunto tan ecléctico, se veía complementado por un amplio programa escultórico **[Fig.3]**, que, sin duda alguna, era lo que más riqueza e interés le confería al sepulcro. Se trata de piezas de una calidad extraordinaria que constituyen una síntesis perfecta del Segundo Clasicismo. Destaca la perfecta anatomía humana de las figuras en tensión y en acción así como la presencia de diagonales y drapeados agitados. El programa escultórico se compone de varias piezas o programas.

En primer lugar el enorme conjunto de la cuádriga que coronaría el edificio, del cual todavía podemos ver hoy en el British Museum parte de uno de los caballos que tirarían de ella.

[43]Para conocer con más detalle el conjunto y comprenderlo en su totalidad, recomiendo al lector interesado que acuda a las obras de Lucchese (2009) y Jeppesen (1981-2002) que cito en la bibliografía del final.



Fig. 3. Fotos tomadas por el autor. La primera corresponde a la sala del British Museum donde se exponen las estatuas y frisos del Mausoleo de Halicarnaso, en primer plano podemos ver las esculturas colosales mal llamadas retratos de Mausolo y Artemisia. La segunda y la tercera son fondos del British Museum expuestos en la exposición *Agón: competición en la Antigua Grecia* que tuvo lugar el verano de 2018 en el caixaForum de Zaragoza. Por un lado un fragmento de los leones que había en la pirámide escalonada y, por otro lado, un friso de la Amazonomaquia que circundaba el podio del monumento. [Fotos: Fermín Castillo].

En cuanto a escultura de bulto redondo y exenta encontraríamos los leones que se disponían en la pirámide escalonada y luego toda una serie de figuras humanas en distintos tamaños o escalas: colosal, heroica y tamaño real. De escala colosal (entre 2,7 y 3 metros de altura) con escenas cinegéticas y de sacrificio, se encontraban repartidas en por la zona del *pteron*, entre las columnas, y en el nivel más elevado del podio. En el British Museum se conservan dos excelentes ejemplos de esta llamada "escala colosal", se trata de dos figuras que se han venido identificando erróneamente como los retratos de Mausolo y Artemisia, pero no se tiene prueba alguna de ello, junto con el caballo de la cuádriga constituyen las esculturas más famosas del Mausoleo que han llegado hasta nuestros días. De escala heroica (unos 2,4 metros) encontramos fundamentalmente personajes con vestimenta grecocaria o persa (posibles retratos de miembros de la dinastía de los Hecatómnidas) y se ubicaban en el nivel intermedio del podio.

Finalmente, de tamaño real (unos 1,8 metros de altura) encontramos a toda una serie de figuras y animales en acción que representan una batalla entre griegos y bárbaros y se ubicarían en el nivel más bajo del podio, el más próximo al suelo.

De la misma calidad son los frisos continuos en bajorrelieve que circundaban el conjunto y cuyos bloques tienen una altura de unos 90 centímetros. Por un lado, encontramos una Amazonomaquia que se encontraría en la parte más elevada del podio, justo por debajo del estilóbato de la columnata. Por otro lado, tenemos una Centauromaquía que, por su longitud (más corto que el anterior), debía de recorrer el pedestal que coronaba la pirámide escalonada y sobre el que reposaba el conjunto de la cuádriga. También se conservan restos mejor conservados del llamado "friso de los aurigas", que, por su estado de conservación, los investigadores han deducido que no estuvo expuesto a las inclemencias del tiempo y debió de encontrarse en la *cella* de la cámara sepulcral.[44]

El Mausoleo se convirtió en un monumento de referencia admirado por las generaciones y venideras y sirvió de modelo para otras construcciones como la pira funeraria de Hefestión (324 a.C.), la Tumba de Alejandro Magno (Alejandría, 215 a.C), la Tumba del León en Cnido (Caria, 300-250 a.C.), el Mausoleo de Belevi (Éfeso, 281-246 a.C.) o la Tumba de Gumskesen (en la antigua Milasa, s. II d.C.).[45] Su influencia se palpa incluso en los mausoleos de Roma vinculados al culto imperial como el de Augusto (s. I a.C.) y el de Adriano (s. II d.C.). Pero también ha inspirado la construcción de otros edificios más actuales y modernos de los siglos XIX y XX como el Monumento a la Guerra en Indianápolis (1951), la Tumba del General Grant en Nueva York (1897) y el Monumento a la Guerra en Melbourne (1927-1934).[46]

En cuanto a su derrumbe y desaparición, nos consta que el Mausoleo de Halicarnaso llegó más o menos íntegro hasta el siglo XIII. En 1222 sufrió un terremoto que afectó gravemente a su estructura y entre 1494 y 1522 los Caballeros de San Juan de Rodas

[44]La decoración escultórica del Mausoleo merece especial interés. Se han publicado numerosos estudios sobre ella. Los datos que aquí presento son una síntesis que proceden del excelente artículo ya citado de José Pascual (Pascual, 2008: 58-68) y la monografía de Claudia Lucchese (Lucchese, 2009: 31-67). Para profundizar en su estudio recomiendo la lectura de las obras de Brian F. Cook (2005), Ian Jenkins (2006) y Kristian Jeppesen (1981-2002) que cito en la bibliografía final.

[45]Lucchese, 2009: 87-93. Pascual, 2008: 71.

[46]Manfredi, 2017: 118.

aprovecharon buena parte de los materiales para obtener cal y para construir el Castillo de San Pedro en el promontorio Cefirio.[47] A mediados del siglo XIX, entre 1856-1862, el arqueólogo británico Charles Thomas Newton excavó en la zona donde se encontraba el Mausoleo y halló numerosos restos y fragmentos escultóricos que podemos contemplar hoy día en el British Museum.[48] Más recientemente el arqueólogo Kristian Jeppesen y su equipo de la Universidad de Dinamarca han excavado todo el perímetro que ocupaba el recinto y han podido estudiar en profundidad la cámara sepulcral y todos los restos hallados en diferentes campañas que abarcan desde el 1981 hasta el 2002, fruto de las cuales se ha publicado en 7 volúmenes el estudio más completo y académico del Mausoleo de Halicarnaso.

Conclusiones.

Nos encontramos ante una tumba compleja que cumplía varias funciones. El mundo helenístico vio en el Mausoleo de Halicarnaso una tumba sin precedentes: suntuosa y de grandes dimensiones. Lo que le confería también la mención de monumento funerario.

Un hecho destacable es que Mausolo fue enterrado intramuros, en el centro de la ciudad, algo poco habitual y que solía reservarse a héroes y fundadores de las *poléis* griegas, los llamados (*oikistés* / *heros ktistés*). Así pues, con su construcción Mausolo pretende autoexaltar y heroizar su figura, ya que ha actuado como segundo fundador de la Halicarnaso al convertirla en capital y en una de las ciudades más bellas y modernas de toda Asia Menor.

Su esposa, Artemisia II, contribuyó en esa heroización y divinización, ya que mandó quemar el cuerpo en una monumental pira y celebró unos juegos funerarios en su honor, del mismo modo que se había hecho en el pasado con los héroes homéricos. También instauró un culto a Mausolo en el que se le hacían sacrificios y ofrendas. Así pues, el Mausoleo cumpliría también una función de *heroon* o herón como templo de culto al "héroe" Mausolo.

[47]En el puerto de Bodrum (antigua Halicarnaso). Era el lugar en el que se encontraba antiguamente el palacio de Mausolo, todavía hoy pueden contemplarse algunos restos en el Castillo de San Pedro.
[48]Manfredi, 2017: 109-114.

Al incorporar los retratos de sus antepasados de la dinastía Hecatómnida, le confiere también un aspecto dinástico, como mausoleo familiar para gloria de la dinastía y como expresión de la riqueza y poder de los sátrapas carios.

En definitiva, se trata de una obra de gran eclecticismo que bebe de varias tradiciones (caria, licia, egipcia y griega) y que ejercerá una notable influencia en construcciones funerarias posteriores pero también en monumentos de finales del s. XIX y principios del XX.

Bibliografía

- Brodersen, K. (2010): *Las Siete Maravillas del mundo antiguo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Cook, B. (2005): *Relief Sculptures of the Mausoleum of Halikarnassus.* Oxford: Oxford University Press.
- Jenkins, I. (2006): *Greek Architecture and Its Sculpture in the British Museum*. Londres: British Museum Press.
- Jeppesen, K. / et alii (1981-2002): *The Maussolleion at Halikarnassos : reports of the Danish Archaeological Expedition to Bodrum* (7 vols). Aarhus: Aarhus University Press.
- Lucchese, C. (2009): *Il Mausoleo di Alicarnasso e i suoi maestri*. Roma: Giorgio Bretschneider Editore.
- Manfredi, V. M. (2017): *Las maravillas del mundo antiguo*. Barcelona: Debolsillo - Penguin Random House.
- Pascual, J. (2008), "El Mausoleo de Halicarnaso". En: Arcaz Pozo, J.L. / Montero, M. (eds.) (2008): *Maravillas del mundo antiguo.* Madrid: Sociedad Española de Estudios Clásicos, pp. 47-72.
- Waywell, G. B. (1978): *The free-standing Sculptures of the Mausolleion of Halikarnassus*. Londres: British Museum Press.



ELEMENTOS PROTRÉPTICOS EN EL HIMNO PRIMERO DEL *PERISTEPHANON* DE PRUDENCIO

Dr. Alfredo Encuentra Ortega[49]

El discurso protréptico se caracteriza por presentar una serie de argumentos y ejemplos para persuadir al lector de que cambie su actitud o punto de vista y se pase a la doctrina que le es expuesta. El objetivo de estas páginas es evidenciar el doble interés protréptico que descubrimos en el himno primero del *Peristephanon* (o libro de las coronas), que Prudencio publicó en torno al 403/404: por un lado, exhortar a sus conciudadanos calagurritanos para que honren a sus mártires en un lugar y un tiempo fijos; por otro, exhortar a quienes todavía están unidos al paganismo para que se conviertan a la nueva fe. Procederé así al análisis argumental del himno en el que esas llamadas ocupan un lugar destacado y central de su estructura.

El himno I del *Perispephanon* se presenta en la tradición manuscrita como *Hymnus in honorem sanctorum martyrum Emeteri e Chelidoni Calagurritanorum se* compone de 120 *uersus quadrati* (o septenarios trocaicos catalécticos) agrupados en tercetos y distribuidos en cinco partes más un breve epílogo ([1-24][25-51][52-72][73-93][94-114]+115-120).[50] La disposición de dichas partes es concéntrica en torno a la tercera, en la que los mártires reciben el turno de palabra para exhortar a la concurrencia. Además, en el recorrido temático se produce una combinación constante del aquí (tierra) y el allí (cielo), del martirio pasado y de su conmemoración presente.[51]

La primera parte (vv. 1-24) delimita el lugar donde Emeterio y Celedonio sufrieron martirio, reposan sus restos y se desarrolla su posterior culto, lugar que en la época se denomina *martyrium*. La repetición de deícticos (4 *hoc*; 5, 7, 12, 13 *hic*; 14 *hinc,*10 *huc*; 8 *nunc*) y la mención de la sangre vertida (3, 23-4) dota de unidad a esta parte y sitúa el himno en el marco referencial para el que ha sido compuesto. Se trataría

[49]Profesor del Departamento de Ciencias de la Antigüedad de la Universidad de Zaragoza. Correo electrónico: alfenc@unizar.es
[50]División ligeramente diferente en Fux, 2013: 30.
[51]Brown, 1980: 3-9; Roberts, 1993: 12.

de un baptisterio como se infiere de *Peristephanon* 8, inscripción concebida para tal edificio en la que se conjugan la acción purificadora del agua y de la sangre.[52] Prudencio resalta el poder mediador de los mártires entre los fieles y el rey eterno (17-19) y su patronazgo tanto de calagurritanos como de peregrinos que acuden de todo el orbe (10-12) a ese lugar. Esa posición de relevancia la han adquirido por su testimonio (*testis* traduce directamente μάρτυς), al confesar su fe mediante el sacrificio de su sangre (23 *unicum deum fateri sanguinis dispendio*).



Fig. 1. Reconstrucción hipotética del baptisterio de Calagurris. Calahorra, Casa Santa. Foto del autor.

[52] El debate sobre su existencia y posible ubicación en Barenas Alonso, 2017: 61-65.

A ensalzar la muerte, la virtud y la heroicidad del mártir se dedica la segunda parte (25-51), que se articula en torno al conocido verso horaciano *Dulce et decōrum est pro patria mori* (*Carm*. 3.2.13),[53] como puede apreciarse en los versos que la abren (25 *Hoc genus mortis decorum.. hoc dignum*) y cierran (51 *dulce tunc iustis cremari, dulce ferrum perpeti*), destacados por anáforas. Ese es el ámbito donde se desenvuelven los dos soldados romanos que durante un periodo de persecución que no se precisa (¿Decio, Valeriano, Diocleciano?) deciden abandonar los estandartes imperiales y pasarse a la milicia de Cristo (34-36). Pero el combate con la muerte se desarrolla en el interior, es puramente espiritual:[54] al aceptar el golpe del verdugo los soldados salen victoriosos y obteniendo como botín el perdón de sus faltas y la vida eterna. De ahí que se presente como lucha alegórica en que la Fe (43 *libera… Fides*) es hostigada (49 *ense caesa uirtus*) por un vicio malvado (*Pestis*).

Fig. 2. Estructura de *Pe.* I



[53] Palmer, 1989: 148-150.

[54] Charlet, 1980: 212.

Ese contexto de persecución (43 *ferro Pestis urgebat Fidem*) es entorno propicio para la conversión, relatada en la tercera parte (52-72). Sus corazones se reafirman y están ya dispuestos a afrontar torturas y la muerte.

> *Stant parati ferre quidquid sors tulisset ultima,*
> *seu foret praebenda ceruix ad bipennem publicam...*
> *siue pardis offerendum pectus aut leonibus*. (54-57)

Se mantienen dispuestos a afrontar todo lo que conllevase su destino definitivo,/ ya si tuvieran que ofrecer la nuca al hacha del verdugo… ya si ofrendar su pecho a panteras y leones.[55]

En los términos empleados el poeta evoca sutilmente la argumentación que conducía a Horacio a la exhortación del *carpe diem* (*Carm.* 1.11.3-4 *quidquid… seu… siue…*), tópico que los propios soldados van a invertir ofreciendo una versión peculiar cristiana, puesto que en lugar de aspirar a los bienes terrenos (59 *seruire saeculo*) y a las recompensas habituales del heroísmo en la milicia terrestre, las desprecian de plano (60 *absit,* 64 *ite, absistite,* 65 *auferte*), y buscan en cambio la condecoración espiritual y eterna. Nótese también el apremio del tiempo como en el referente horaciano (*Carm.* 1.11.7-8).

> *"Nosne Christo procreati mammonae dicabimur*
> *et dei formam gerentes seruiemus saeculo?*
> *Absit ut caelestis ignis se tenebris misceat.*
> *Sit satis quod capta primo uita sub chirographo*
> *debitum persoluit omne functa rebus Caesaris,*
> *tempus est deo rependi quidquid es proprium dei.*
> *Ite, signorum magistri, et uos tribuni, absistite,*
> *aureos auferte torques, sauciorum praemia,*
> *clara nos hinc angelorum iam uocant stipendia.*
> *Christus illic candidatis praesidet cohortibus*
> *et throno regnans ab alto damnat infames deos*
> *uosque qui ridenda uobis monstra diuos fingitis."* (58-69)

Nosotros, hechos para Cristo, ¿vamos a consagrarnos a la Mamona / y llevando la impronta de Dios vamos a servir al mundo? / Descartado quede que el fuego celeste se mezcle con las tinieblas. / Baste con que nuestra primera vida atada a contrato / haya saldado su deuda tras cumplir con las cosas del césar. Es hora de devolver a Dios lo que es propio de Dios. / Idos, portaestandartes, y vosotros también, tribunos: marchaos, / llevaos los collares de oro, condecoraciones de los heridos:/ nos llaman lejos de aquí las gloriosas recompensas de los ángeles. / Cristo dirige allí sus níveas cohortes, / y reinando desde lo alto de su trono condena a los dioses infames y a vosotros, que hacéis pasar por dioses a ridículas patrañas.

---

[55]Seguimos la edición de M. Cunningham. En esta y sucesivas citas la traducción es nuestra.

Esta historia podría estar inspirada en relatos análogos de conversión, como el de dos *milites litterati* de Tréveris, según lo transmite Agustín en *Conf.* 8.6.15, quienes tras leer la *vita Antonii* prefirieron también servir a Dios antes que al césar (Mt. 22.21), así como en la propia autobiografía de Prudencio, que en el *Prólogo* a su obra se presenta como funcionario (*miles*) retirado y consagrado ahora a Cristo como *poeta Christianus*.[56] Tan interesante como el ejemplo de conversión nos resulta la condena del paganismo dirigida a los oyentes recogidos en el *uos*. La voz de los mártires se hace portavoz de la divina,[57] y al volver a sonar en el mismo lugar, conecta la comunidad (52 *hic*; 66 *hinc*) con el más allá (67 *illic*).

Esa capacidad especial que se reconoce a las reliquias martiriales para unir varios mundos y momentos es puesta de relieve en las dos últimas secciones. La cuarta (73-93) vuelve al tema de la muerte honrosa, pero el hecho de que un malvado destruyera las actas martiriales y con ellas la memoria de la posteridad (73-81) impide que se haga un relato detallado. Sin embargo, la tradición oral sostiene que quienes presenciaron sus muertes fueron testigos de un milagro: el anillo de uno y el pañuelo de otro (*orarium*) subieron a los cielos como prendas del nuevo juramento, mostrando a la vez una vía abierta hacia el cielo (85-90). Todos lo vieron (91 *uidit… uidit*), insiste, pero el suplicio fue consumado.

Del relato pasa Prudencio a la alocución directa en la quinta sección (94-114). Retomando la exhortación de los mártires en la tercera, una especie de corifeo y portavoz de los mártires se dirige a la comunidad:

> *Iamne credis, bruta quondam Vasconum gentilitas,*
> *quam sacrum crudelis error immolarit sanguinem?*
> *Credis in deum relatos hostiarum spiritus?* (94-96)

¿Crees ya, en otro tiempo tosca comunidad gentil de los váscones, / qué sagrada fue la sangre que inmoló el cruel error? / ¿Crees que los espíritus de las víctimas retornaron a Dios?

[56]Fux, 2013: 29 toma esta coincidencia como indicio para datar *Pe*. I. Ambos textos coinciden además en el uso del tópico horaciano del *carpe diem*, como hemos mostrado en otro lugar, Encuentra, 2001: 353-354.

[57]Prudencio suele presentar a los mártires como portavoces del Espíritu, véase Roberts, 1993: 115-117.

Al mismo tiempo vuelve sobre los temas tratados en las partes primera y segunda. Se centra así en el recinto del *martyrium* (97 *hic*… 114 *hic*… *hic*…) para describir las sanaciones que en él se desarrollan. En los agitados ojos, en las bocas espumantes de los posesos (100 *furens homo*) que allí acuden uno puede percibir (96 *cerne*) otra lucha, la que disputan en el interior de sus mentes los mártires con las potencias malignas (97 *daemones*). Uno puede oír (103 *audias*) sus débiles gemidos, sus llagas, sus contorsiones, sin que haya verdugo. Como en el combate espiritual anterior, la virtud del mártir se impone sobre el maligno asaltante (106 *spurcus latro*; 108 *praedo*), que se retira vencido y confesando su condena a la gehena (111 *confitens ardere sese*). En ese lugar se producen también curaciones (114).



Fig. 3. Catedral de Calahorra situada en la zona extramuros del "Arenal", junto al río Cidacos, donde la tradición sitúa el martirio de Emeterio y Celedonio. Foto del autor.

La estructura concéntrica y anular se cierra volviendo a la Calagurris irrigada por el Ebro (115-7) y al mérito de albergar las reliquias martiriales, al tiempo que exhorta a un coro de matronas a que celebren la salvación de sus hijos año tras año (118-120). El último verso ratifica el carácter protréptico y remite a la conversión de los mártires justo en el epicentro del poema (61 *sit satis…;* 120 *sit*… *sit*…).

State nunc, hymnite, matres, pro receptis paruulis!
Coniugum salute laeta uox maritarum strepat!
Sit dies haec festa nobis, sit sacratum gaudium! (118-120)

¡Levantaos ahora, madres, cantad un himno por haber recuperado a vuestros pequeños! / ¡Que resuene la alegre voz de las casadas porque sus esposos han sido sanados! / ¡Sea este día festivo para nosotros, séanos este gozo sagrado!

Del recorrido por los temas y la estructura de este himno podemos concluir señalando en primer lugar el especial carácter de la fiesta martirial, que reúne vida y muerte, tierra y cielo junto con pasado, presente y futuro. El himno que la celebra e instituye es además un bello ejemplo poético y de comunicación literaria. Su armoniosa estructura concéntrica recuerda los mejores ejemplos de arquitectura poética de Virgilio y Horacio, evocado este último en algunos de sus tópicos, y se reconocen todavía en él las tres partes del himno pagano (aretalogía o *invocatio,* narración o *epicae laudes,* y petición final o *preces*)[58] así como la ficción mimética de la actuación conjunta de coro y solista. Por otro lado, la elección del *uersus quadratus,* el más popular de los metros latinos,[59] sugiere el propósito de que el himno perdurase en la tradición oral. La agrupación en tercetos y las anáforas que delimitan sus partes apoyan esa posibilidad. De ese modo, Prudencio no solo exhorta a que se conviertan las almas individuales y los cultos cívicos colectivos a la nueva fe, sino que además proporciona un bello himno que perpetúe esa llamada generación tras generación.

[58] Calame, 1995: 5.

[59] Luque, 2010: 20-46.

Bibliografía

Barenas Alonso, R. (2017): *Calahorra cristiana, de centro de culto martirial a sede episcopal, Anejos de Kalakorikos*, n. 3. Calahorra: Amigos de la historia de Calahorra.

Brown, P. (1981): *The Cult of the Saints*. Chicago: SCM Press.

Calame, C. (1995): "Variations énontiatives, relations avec les dieux et fonctions poétiques dans les *Hymnes homériques*". En: *Museum Helveticum*, 52, pp. 2-19.

Charlet, J.-L. (1980), "L'apport de la poésie latine chrétienne à la mutation de l'épopée antique." En : *Bulletin de l'Association Guillaume Budé,* 2, pp. 207-217.

Encuentra Ortega, A. (2001): "*Christianorum Flaccus*. Estructura y significado del prólogo y del epílogo de Prudencio". En: Barrios Castro, M. J. – Crespo, E. (coords.): *Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos (21-25 septiembre de 1999)*. Madrid, vol. 2, pp. 347-355.

Fux, P.-Y (2013) : *Prudence et les martyrs. Hymnes et tragédie. Peristephanon 1. 3-4. 6-8. 10. Commentaire*. Friburgo: Academic Press Fribourg.

Luque Moreno, J. (2010): *Versus quadratus. Crónica milenaria de un verso popular*. Granada: Universidad.

Palmer, A.-M. (1989) : *Prudentius on the Martyrs.* Oxford: OUP.

Roberts, M. (1993): *Poetry and the Cult of the Martyrs*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.



HÉROES DE LA VOZ: PRUDENCIO Y LA VIRTUD DE EULALIA EN LOS INICIOS DE LA HAGIOGRAFÍA EN HISPANIA.

Celia Carrasco Gil[60]

Para centrarnos en los inicios de la hagiografía en Hispania tenemos que hablar de las turbulencias religiosas del siglo IV d.C., en el que vivió Prudencio. Aquí encontramos tres fechas esenciales en la proliferación de los himnos martiriales. La primera es el 360 d.C., cuando se produce el Concilio de Laodicea, un frente de reacción antipagana. Más tarde, ya en el 393, tiene lugar el Concilio de Hipona, donde se establecen los libros canónicos cristianos. Pero la fecha por excelencia se encuentra a medio camino: el 380, cuando con el Edicto de Tesalónica el cristianismo se convierte en la religión oficial del Imperio Romano.

Así, podemos partir de lo que defiende González Fernández[61], quien en esta "lucha contra el paganismo" habla de "la búsqueda de la perfección y la virtud como dominio". Por eso, al centrarnos en la obra de Prudencio como elemento primigenio de la hagiografía en Hispania, es esencial que nos basemos en una hagiografía que pugna por relatar las virtudes de los mártires de su *Peristephanon* ensalzando la victoria de su verdad frente a los vicios; una hagiografía que, tomando toda su obra como unidad, no deja de evocarnos cierto pretérito y perfecto sabor a un antecedente épico. Quizás se deba a las influencias de Virgilio, del que podemos apreciar calcos de estilo; es posible que sea sencillamente que después de habernos introducido en la épica de su *Psychomachia* encontramos los combates del cristianismo "cum prophanis gentibus"[62] en cualquier parte… Pero el caso es que estas dos obras se complementan.

En ocasiones se ha señalado que la primera es "la más original de las creaciones del poeta"[63], y si hay algo novedoso desde el comienzo y que manifiesta la importancia que Prudencio da a la actividad literaria y a la elocuencia como transmisoras de la fe

[60] Estudiante del Grado de Filología Hispánica de la Universidad de Zaragoza.
[61] González Fernández, 2000: 167
[62] Prudent. Psych. Praefatio: 9.
[63] Rivero, 1996: 21.

cristiana, es precisamente que en su *Praefatio* la voz poética deja la tradición de pedir a la Musa que la guíe en su composición, y pasa a invocar a Cristo y pedirle así inspiración para llevar a cabo su obra. De este modo, lo que pretende es poder transmitir la verdad, hablar bien para reflejar la hostilidad cristiana hacia los cultos paganos, ya que como Amiott[64] apunta, su obra "representa el fruto y la superación de la tensión épica entre cristianismo y paganismo", y añade que así el poeta "logra una síntesis entre la epopeya antigua y la idiosincrasia cristiana". Y precisamente esto es lo que hace una de las protagonistas de sus himnos, con el propio nombre de esa aspiración: la muy bienaventurada mártir Eulalia. Así, el himno de Eulalia como ejemplo de los inicios de los relatos martiriales en Hispania es un claro manifiesto de los tintes épicos de los que se dota al culto en esta época, del vínculo de un himno martirial con una epopeya. Teniendo en cuenta que los combates de la *Psycomachia* son batallas épicas entre un Vicio y una Virtud, no es de extrañar el hecho de que las personas que encarnan los himnos —en este caso la mártir frente a los ídolos— puedan ser equiparados a héroes y sus enemigos en un combate armado. Así, aunque primero parezca triunfar precisamente el Vicio, la Virtud lo hace en última instancia. Y además, la heroicidad de los mártires está presente incluso en el género, porque Florio[65] habla de un "género híbrido" con "materia asociada a la épica". De manera que esto aporta solemnidad y heroicidad. También a algo similar alude González Fernández[66] cuando habla de que "por las características de sus cultos, los mártires son los herederos en el seno del cristianismo de la función desempeñada por los héroes en las creencias paganas", ya que pese a estar simbolizando dos posturas religiosas contrapuestas, nos dice que "las hazañas y proezas de los héroes paganos son susceptibles de ser comparadas con los relatos hagiográficos del cristianismo y evocan una mentalidad coincidente en numerosos aspectos". De modo que podríamos, así, establecer los inicios de la hagiografía en epopeyas sagradas a cuyo héroe se rinde homenaje y culto por la manifestación de sus virtudes frente al martirio.

De hecho el propio autor "utiliza el término *heros* para referirse a los mártires en el *Peristephanon*"[67], así que este vínculo no es casualidad. Y tampoco lo es lo que

[64] Amiott, 2016: 1.
[65] Florio, 2002: 134.
[66] González Fernández, 2000: 166.
[67] González, 2000: 167.

señala Duce[68], quien dice que "el nacimiento del héroe o personaje de grandes cualidades es uno de los motivos más significativos de todas las culturas y religiones". Esto podemos analizarlo en las heroínas de la *Psychomachia*. De hecho, acerca de Eulalia, Prudencio nos cuenta que cuando se enfada contra los ídolos paganos, es una "femina"[69] que "provocat arma virum"[70], y en la *Psychomachia* vemos que los personajes femeninos, que encarnan a las Virtudes —"Fides", "Mens Humilis", "Pudicitia", "Operatio" o "Sobrietas"—, son los que luchan contra los Vicios, frente a la épica anterior, en la que los héroes eran hombres. Lo que sucede en la batalla alegórica es que "los enemigos retienen el cuerpo como su botín de guerra"[71] y entonces las Virtudes —cristianas— lo que pretenden hacer es liberarlo de los Vicios —paganos— con la esperanza de que después de su victoria llegue Dios al templo interior del alma.

Esto para un cristiano de la época debió de ser concebido como un acto heroico, como algo que casi nos pide remitirnos al arquetipo biográfico del héroe que analizaron Otto Rank y Lord Raglan, y del que Duce[72] nos habla en un estudio sobre el nacimiento y la educación del héroe. Este arquetipo queda confirmado ya solo a la vista de la primera descripción de Eulalia. Encontramos que la joven es "germine nobilis"[73], de modo que esta estirpe cumple los orígenes nobles. Por otra parte, desde pequeña se diferencia del resto en algún aspecto, siendo en nuestro caso su madurez temprana, ya que se nos cuenta que no usaba juguetes, ni siquiera los "crepundia"[74] propios de los bebés, así como que "en sus maneras aún muy jóvenes ensayaba el canoso proceder de los ancianos"[75]. Del mismo modo, despreciaba las riquezas, las rosas, las joyas —todo lo que se ofrendaba a los dioses del Olimpo— y desde niña había dado muestras de que amaba a Dios y estaba destinada a alguna experiencia mística, de modo que se puede entrever una profecía. También tenemos como parte de este arquetipo la idea de que existe peligro en su infancia, en la "crepitante pyra"[76], y algo que nos vuelve a dar muestras de su heroicidad es que sobrevive a la muerte. Por otro lado, es abandonada

[68] Duce, 2016: 97.
[69] Prudent. *Perist.* 3: 35.
[70] Prudent. *Perist.* 3: 35.
[71] Amiott, 2016: 12.
[72] Duce, 2016: 97-98.
[73] Prudent. *Perist.* 3: 1.
[74] Prudent. *Perist.* 3: 19.
[75] Rivero, 1997: 151.
[76] Prudent. *Perist.* 3: 13.

por sus padres, por la “pia cura patentis”[77], para que no la maten en la ciudad por querer proclamar su cristianismo. Pero escapa como buena heroína. Y apreciamos que muestra sus poderes desde niña al ser acompañada en su misión en la oscuridad por la luz y por los ángeles, porque va con ella el Dios del que habla. Pero no solo es acompañada por Dios, sino que vemos cómo incluso se identifica con Él cuando Prudencio habla de sus “pedibus laceris”[78], de las zarzas que hieren a Eulalia y que nos recuerdan a las espinas, al sacrificio y a la Pasión de Jesucristo. Y finalmente también se produce su anagnórisis cuando llega ante los magistrados y no tiene miedo de reconocer a Dios “pectore et ore”[79].

Hasta aquí llega el arquetipo biográfico, y a continuación tiene lugar la batalla épica, porque precisamente Eulalia espeta que “illa [refiriéndose a los paganos] nihil, quia facta manu [en el sentido de que no son divinos sino que se les diviniza, y esto parece aludir a los inicios mismos del evemerismo]”[80]. Lo que sucede entonces es que nuestra heroína ya actúa, y vemos a su voz en acción, vemos cómo hace honor a su nombre con sus palabras, porque dice que aunque su cuerpo es de barro y es fácil derretir lo frágil, el alma no se la van a arrebatar. Y además, mientras se produce el martirio, mientras los verdugos le están rasgando el pecho y alcanzando hasta los huesos con sus garfios, ella ni se inmuta. Eulalia permanece “laeta… et intrepida”[81], e incluso canta, alzando su elocuencia a Dios para decirle: “Mira, Señor, se escribe tu nombre sobre mí”[82]. Por eso, aunque de acuerdo con las ideas de la *Psychomachia* ahora el cuerpo se halle cautivo por los Vicios, la Virtud del alma permanece, la sangre del martirio pronuncia el nombre de Dios, y Eulalia se engrandece delante de los paganos… Pero los Vicios recurren a la hoguera para atentar contra la salud del alma, y entonces de la boca de la muchacha, esa con la que la virgen ha reconocido a Dios al tiempo que lo ha hecho con su pecho, sale el símbolo del Espíritu Santo, sale una paloma tan blanca que el poeta nos dice que es “nive candidior”[83], y a su paso el fuego se apaga, los Vicios se consumen, el cuerpo es liberado de su tormento y descansa ya muerto, y el alma sonríe y vuela en busca del templo cristiano.

---

[77] Prudent. *Perist.* 3: 36.
[78] Prudent. *Perist.* 3: 46.
[79] Prudent. *Perist.* 3: 75.
[80] Prudent. *Perist.* 3: 78.
[81] Prudent. *Perist.* 3: 142.
[82] Rivero, 1997: 155.
[83] Prudent. *Perist.* 3: 162.

Además, tal y como nos dice Bauzá[84] con respecto a los héroes, "tras un proceso final de apoteosis la figura heroica se transforma en un mediador entre el mundo de los dioses y los hombres", y eso es lo que vemos en la ascensión de la paloma al cielo, en ese viaje místico que se nos ha ido anticipando desde el comienzo. Porque "su vida, biografía y personalidad no sólo son recitadas una y otra vez de generación en generación sino imitadas"[85], y esa imitación la vemos también por medio de la naturaleza que se contagia del color blanco de la paloma tras la muerte de Eulalia. Porque nieva. Y porque después, cuando Prudencio nos habla del culto de la mártir por medio del llanto sobre su sepulcro, el río Arna igualmente llora sobre su tumba al lavar las murallas de Mérida con violencia. Del mismo modo, cuando ya pasa el dolor inicial y se ve más claramente el triunfo de la Virtud, Prudencio pide a los muchachos que vayan a adorarla y que le lleven flores, y por eso aquí Roberts[86] habla de una ofrenda de virtudes espirituales; parece que de algún modo con su escritura la creación literaria busca en este momento ser continuadora de la palabra de Eulalia.

Además, al final, el poeta habla de "guirnaldas trenzadas con pie dactílico, insignificantes y ajadas, pero festivas"[87]. Y precisamente ese himno martirial de tintes épicos y heroicos es la forma de honrarla, de dar voz al cristianismo, y a la victoria, una vez más, de las Virtudes del alma sobre los Vicios del cuerpo. De recordar a esa paloma blanca. De evocar esa divinización que había estado en el interior de la joven siempre; esa heroicidad que había estado latente desde su más tierna infancia. Porque el Espíritu Santo sale de su cuerpo, de su voz, de sus palabras: de la propia Eulalia. De ese nombre que desde el comienzo parece haber estado profetizando la victoria de su inmortal Virtud, su elocuencia y su verdad: esa palabra heroica de fe cristiana de la que en todo momento ha sido y hoy todavía es transmisora e intermediaria.

---

[84] Korstanje, 2009: 2.
[85] Korstanje, 2009: 2.
[86] Roberts, 1993: 98-100.
[87] Rivero, 1997: 158.

Bibliografía.

Amiott, R. J. (2016): *La Psychomachia, fruto y superación de la tensión épica entre paganos y cristianos.* Bahía Blanca: Editorial de la Universidad Nacional del Sur.

Duce García, J. (2016): "Nacimiento y educación del héroe: el ejemplo del Valerián de Hungría." En: *Historias Fingidas*, 4, pp. 97-119.

Florio, R. (2002): "Peristephanon: asimilación y renovación épicas". En: *Latomus*, 61, 1, pp. 134-151.

González Fernández, R. (2000): "El culto a los mártires y santos en la cultura cristiana: origen, evolución y factores de su configuración". En: *Kalakorikos*, 5, pp. 161-185.

Korstanje, M. (2009): "El mito del Héroe, morfología y semántica de la figura heroica. Hugo Francisco Bauzá". En: *A Parte Rei Revista de Filosofía*, 63, pp. 1-3.

Lavarenne, M. (1951): *Prudence. Tome IV, Le livre des couronnes*. París: Les Belles Lettres.

Rivero García, L. (1996): *La poesía de Prudencio*. Huelva: Universidad.

Rivero García, L. (1997): *Prudencio. Obras II*. Madrid: Gredos.

Roberts, M. (1993): P*oetry and Cult of the Martyrs. The liber Peristephanon of Prudentius.* Ann Arbor: University of Michigan Press.



EVIDENCIAS ACERCA DEL CRÁNEO COMO RELIQUIA EN EL ÁMBITO DE LA CELTIBERIA

Silvia Romanillos Marín[88]

Introducción a la Celtiberia: entorno y religiosidad[89]

La Celtiberia se articulaba –*grosso modo*– entre los cursos altos del Duero y del Tajo y el valle medio del Ebro, constituyendo un espacio de intensa comunicación entre las culturas indoeuropea e ibérica, y alcanzó un notable grado de desarrollo, contando ya en el siglo III a.C. con *poleis* plenamente formadas, moneda, escritura, cerámica a torno…

La cultura celtibérica se desarrolló principalmente entre los siglos VIII a.C. y II d.C., con continuidades tras la conquista romana. No obstante, los pueblos que habitaron esta zona no se sentían pertenecientes a una identidad común, ya que el concepto «celtibérico» es exógeno y confuso, procedente de la cultura grecorromana y perfilado a lo largo del tiempo siguiendo criterios desconocidos.

En todo caso, sí parece haber un sustrato religioso común a toda la Céltica, apenas inalterado entre los siglos IV a.C. y I a.C. y concerniente a la concepción de su mundo funerario, entendido historiográficamente como expresión de un *ethos* agonístico[90] y compuesto por un ciclo complejo de estados *post mortem*. Brunaux diferenció tres elementos partícipes de este ciclo: el alma individual que, liberada, accede al mundo ultraterrenal; el cráneo, residencia de la *virtus* guerrera; y el resto del cuerpo, cuya función resulta difícil de establecer[91].

Según este ciclo, los celtíberos seguían unos ritos funerarios elaborados y prolongados en el tiempo, iniciados con la exposición a la intemperie del cadáver; este aspecto es extremadamente relevante en el caso de guerreros muertos, puesto que sus cadáveres debían ser devorados por aves carroñeras que elevarían así sus almas a los cielos, dado

[88]Graduada en Historia por la Universidad de Zaragoza.
[89]Mi más sincero agradecimiento al profesor Gabriel Sopeña por introducirme en la historia de las religiones y por su paciencia y apoyo continuado.
[90]Sopeña, 2004; 2010: 246-247.
[91]Brunaux, 2000: 243.

que los animales salvajes pertenecían al dominio divino en el imaginario celta. Los huesos, una vez descarnados y secos, convertidos en reliquias perdurables y venerables, eran rigurosamente seleccionados, obteniendo destinos distintos, fundamentalmente cremación, depósito o abandono, en ocasiones todos.[92]

Estas actuaciones se encaminaban a la purificación mediante descarnación y fuego y la reintegración del difunto a la práctica social. Los restos inhumados, fundamentalmente cráneos y huesos largos, no llegan al 40% del esqueleto completo, por lo que han sido considerados como ofrenda ctónica.[93]

Tampoco todos los cadáveres fueron preservados, por lo que la mayoría de la población no dejó restos. De hecho, la norma en la Celtiberia es la sobriedad y escasez necropolitana y una ubicación aparentemente desordenada de las sepulturas, que pueden adoptar soluciones distintas. Las necrópolis no parecen haber sido lugares de reposo eterno al estilo grecorromano, sino de relegación y ofrenda de difícil interpretación, además de no ser el único lugar habilitado para los difuntos.[94]

El cráneo como reliquia

Con la definición de Brunaux se entiende la consideración del cráneo humano como reliquia, basada en una concepción metonímica según la cual este representa la totalidad del ser. Como ya se ha dicho, en la mentalidad céltica el cráneo deviene residencia de la esencia vital del individuo y de su *virtus* guerrera, transferible a su poseedor y venerable[95]. Es por ello que atendemos a una exaltación del cráneo en el ámbito de la Celtiberia, con una pródiga exhibición en diversos soportes (armas, joyas, cerámica, escultura…) y mediante una serie de fenómenos simbólicos de diversa índole, siguiendo rituales complejos, no netamente sacrificiales ni funerarios y enmarcados en una concepción escatológica sumamente elaborada.[96]

Todo ello convierte al cráneo en objeto ritual por antonomasia, sobresignificado en la mentalidad celta; el rito de la decapitación guerrera, las cualidades apotropaicas

---

[92]Marco, 1990: 178. Sopeña, 1995: 159-262; 2004: 79-82; 2010: 249-256. Marco/Sopeña, 2017: 144-147.

[93]Marco/Sopeña, 2017: 145.

[94]Sopeña, 1995: 169; 2004: 80-83; 2010: 252.

[95]Marco/Sopeña, 2017: 146.

[96]Sopeña, 2004: 69; 2010: 257. Brunaux, 2000: 241.

asociadas y la veneración a los antepasados a través de la conservación de sus calaveras son manifestaciones de esta idea[97], de las que se conservan evidencias arqueológicas.

Quizás el ámbito cultural más estudiado –aunque no por ello mejor conocido– sea la exhibición del cráneo humano como trofeo guerrero, metáfora de la victoria e importante símbolo espiritual, puesto que cobrar la testa del enemigo abatido suponía apropiarse de las cualidades que poseía en vida[98]. Según las fuentes clásicas, tras la batalla, los celtíberos recogían las cabezas de los enemigos, las colgaban de los cuellos de sus caballos y las llevaban a su hogar, donde eran expuestas como trofeos[99]. En la necrópolis de Montuenga (Soria), por ejemplo, se halló un osario con numerosos cráneos perforados con el fin de ubicarlos en pórticos o paredes[100].

Pero no se exhibía únicamente el cráneo del enemigo, sino también toda una serie de representaciones iconográficas del mismo. Un broche hallado en Los Castellares de Herrera de los Navarros (Zaragoza, *ca.* 200 a.C.) representa a un joven jinete sobre una gran montura bajo cuyo hocico cuelga la cabeza de un enemigo decapitado; fíbulas similares aparecen en otras poblaciones celtibéricas como Numancia (Soria)[101]. Son también habituales las representaciones escultóricas de cabezas, como la hallada en Durón de Belmonte (Zaragoza, ss. III-II a.C.).

Evidencias arqueológicas como estas encontramos en el resto de la Céltica y, de manera especial, en el valle del Bajo Ródano, lo que ha llevado al establecimiento de un auténtico *topos* historiográfico relacionado con la «generalización pancéltica del rito»[102] de la decapitación guerrera, que dificulta su interpretación y que es necesario desterrar, recordando la existencia de diferencias regionales, ya que los restos conservados manifiestan, ante todo, una heterogeneidad de realidades[103].

Por otra parte, los ritos funerarios celtibéricos parecen mostrar una veneración especial hacia los antepasados, habitual en una sociedad aristocrática como esta[104]. Los ancestros fueron reintegrados a la práctica social mediante un complejo tratamiento de la reliquia,

[97]Aguilera, 2014: 300.

[98]Sopeña, 2004: 69.

[99]Blázquez, 1978: 33-34.

[100]Sopeña, 2004: 83; 2010: 256.

[101]Aldhouse-Green, 2010: 197.

[102]Aguilera, 2014:295.

[103]Aguilera, 2014: 300.

[104]Marco, 1990: 177.

siguiendo diversas vías funerarias[105]. Por ejemplo, queda atestiguada como costumbre arraigada en la Edad del Hierro europea –y, así, en la Celtiberia, en lugares como la necrópolis de Herrería IV– la celebración de banquetes en honor de los difuntos o para hacerlos simbólicamente partícipes de las celebraciones, retroalimentando el sentido de comunidad, a la que pertenecen y dan sentido los antepasados[106]. Del mismo modo, contamos con evidencias arqueológicas de la preservación de las cabezas de los ancestros en entornos domésticos de la Celtiberia, como el hallazgo de cuatro cráneos sin maxilar inferior en una estancia de Numancia, probablemente correspondientes a importantes miembros de la comunidad y ancestros de la casa; la bóveda craneana hallada en La Hoya (Álava), relacionada con un recipiente cerámico contenedor de algún producto ofrecido como ofrenda a la misma; y diversos fragmentos craneales hallados en Peñahiterio (Navarra)[107]. «Preservar la cabeza del familiar se confirma como efecto cultual posterior a la descarnación cadavérica»[108].

En este punto, cabe diferenciar el componente simbólico de la conservación de los cráneos en el ámbito doméstico –asociado a su veneración– y el de su exhibición pública, como trofeo o como medio punitivo o de advertencia[109].

Por último, íntimamente relacionado con este culto a los antepasados y a los héroes, y como derivación de la sobresignificación simbólica y espiritual del cráneo, se observa una función apotropaica de este, hallándose diversos restos humanos –con preeminencia de cráneos y huesos largos– en ámbitos de demarcación fronteriza.

Por ejemplo, en la necrópolis de la Osera (Ávila), destacan dos inhumaciones por su ubicación delimitadora, ambas con huesos seleccionados y sometidos a segundas exequias: en la primera, una calavera, vértebras, un omóplato y una clavícula; en la segunda, un cráneo calzado con dos piedras y dos vasos cerámicos. También se ha atestiguado la preservación de cráneos con este mismo fin en una cista de Chao Sanmartín (Asturias). Por otra parte, se han hallado inhumaciones infantiles en Atxa (Vitoria) y Peñahitero (Navarra) asociadas a murallas y espacios liminares intramuros,

[105]Marco/Sopeña, 2017: 144. Sopeña, 2010: 252.

[106]Sagardoy/Chordá, 2010: 336.

[107]Sopeña, 2004: 83. Jimeno/Chaín, 2017: 175. Alfayé, 2010: 225.

[108]Sopeña, 2004: 71.

[109]Sopeña, 2004: 70-71.

igual que los tres individuos enterrados en el relleno de una torre bilbilitana[110]. Todo ello apunta al empleo de restos óseos como reliquias apotropaicas, relacionadas con un ámbito fundacional y/o delimitador.

Además de estas evidencias arqueológicas se conservan otras, como la fíbula de Drieves (Guadalajara, ss. IV-III a.C.), que muestra diversas cabezas siendo devoradas por animales salvajes; varias téseras de hospitalidad con forma de cabeza humana; y representaciones escultóricas de almas simbolizadas en cabezas siendo transportadas por aves psicopompas, estas últimas en Uxama, Tiermes y Numancia (Soria)[111]. Todo ello manifiesta, igualmente, la exaltación del cráneo como reliquia en el ámbito de la Celtiberia, asociada a diversos ámbitos cultuales como la veneración a héroes y a antepasados y la protección de la comunidad.

[110]Alfayé, 2010: 224-225. Sopeña, 2010: 254.

[111]Sopeña, 2004: 66; 76-77.

Bibliografía

Aguilera, Tomás (2014): "El rito celta de las cabezas cortadas en Iberia: revisión de un tópico historiográfico". En: Burillo, Francisco/Chordá, Marta (eds.) (2014): *VII Simposio sobre los celtíberos: Nuevos hallazgos, nuevas interpretaciones*. Zaragoza: Fundación Segeda-Centro de Estudios Celtíberos, pp. 295-302.

Aldhouse-Green, Miranda (2010): "La religión celtibérica desde la religión céltica". En: Burillo, Francisco (ed.) (2010): *VI Simposio sobre los celtíberos: Ritos y mitos*. Daroca: Fundación Segeda-Centro de Estudios Celtibéricos de Segeda, pp. 189-204.

Alfayé, Silvia (2010): "Ritos de sangre. Sacrificios cruentos en los ámbitos celtibérico y vacceo". En: Burillo, Francisco (ed.) (2010): *VI Simposio sobre los celtíberos: Ritos y mitos*. Daroca: Fundación Segeda-Centro de Estudios Celtibéricos de Segeda, pp. 219-238.

Blázquez, José María (1978): "Cabezas cortadas". En: *Historia 16*, 26, pp. 33-39.

Brunaux, Jean-Louis (2000): "La mort du guerrier celte. Essai d'Histoire des mentalités". En: Verger, Stéphane (ed.) (2000): *Rites et espaces en pays celte et mediterranéen. Étude comparée à partir du sanctuaire d'Acy-Romance (Adennes, France)*. Roma: École Française de Rome, pp. 231-251.

Jimeno, Alfredo/Chaín, Antonio (2017): "El ritual funerario: la necrópolis de Numancia". En: *Numancia eterna: 2150 aniversario, la memoria de un símbolo*. Valladolid: Junta de Castilla y León, pp. 155-176.

López, Guadalupe (1987): "Las «cabezas cortadas» en la Península Ibérica". En: *Gerión*, 5, pp. 245-252.

Marco, Francisco (1990): *Los celtas*. Madrid: Historia 16.

Marco, Francisco/Sopeña, Gabriel (2017): "Sobre la religión en la Celtiberia: de las divinidades a la ideología funeraria". En: *Numancia eterna: 2150 aniversario, la memoria de un símbolo*. Valladolid: Junta de Castilla y León, pp. 127-154.

Sagardoy, Teresa/Chordá, Marta (2010): "Ritos de comensalidad y delimitación del espacio funerario en la necrópolis de Herrería IV". En: Burillo, Francisco (ed.) (2010): *VI Simposio sobre los celtíberos: Ritos y mitos*. Daroca: Fundación Segeda-Centro de Estudios Celtibéricos de Segeda, pp. 331-340.

Sopeña, Gabriel (1995): *Ética y ritual, aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.

Sopeña, Gabriel (2004): “El mundo funerario celtibérico como expresión de un *ethos* agonístico”. En: *Historiae*, 1, pp. 56-107.

Sopeña, Gabriel (2010): “La ideología de la muerte en el ámbito celtibérico. Evidencias rituales y nuevas perspectivas”. En: Burillo, Francisco (ed.) (2010): *VI Simposio sobre los celtíberos: Ritos y mitos*. Daroca: Fundación Segeda-Centro de Estudios Celtibéricos de Segeda, pp. 245-272.



Parte Segunda

EDAD MEDIA





LOS RELICARIOS DE ALTAR EN LA ALTA EDAD MEDIA HISPÁNICA: DEVOCIÓN Y LITURGIA

Dr. Alberto Montaner[112]

LAS LIPSANOTECAS Y SU ESPECIFICIDAD COMO RELICARIOS

Los relicarios de altar son, como su mismo nombre indica, un (pequeño) depósito de reliquias que se colocaba en el interior de la mesa litúrgica. Este tipo especial de relicario suele denominarse de forma específica mediante el tecnicismo histórico-artístico *lipsanoteca*. El uso de esta voz es lo suficientemente especializado como para no haberse incorporado al léxico estándar y no constar en el diccionario de la Real Academia Española, el cual, no obstante, sí recoge un sinónimo suyo bajo el lema *teca*, voz procedente del griego θήκη [thḗkē] 'caja' y cuya primera acepción es 'cajita donde se guarda una reliquia'.[113] Ese era también el sentido del étimo del término comentado, el latín medieval *lipsanotheca* "Theca Reliquiarum", según Du Cange, compuesto de la versión latina de θήκη y de *lipsana, –æ*, "Λείψανον, λείψανα, numero multitudinis, Reliquiæ Sanctorum. Glossæ MSS.: 'Lipsana, monumenta, vel reliquiæ corporis'".[114] Propiamente, λείψανον [leípsanon] es cualquier resto de algo, pero ya en griego clásico se aplicaba en especial a los de las personas, tanto en sentido material (restos corporales) como moral (la fama o memoria dejada por alguien). En la lengua de los cristianos, el término se especializó en las reliquias de los mártires y, más tarde, de los santos en general. De ahí el compuesto *lipsano-theca*, 'cajita de reliquias'.

En varias lenguas occidentales el término se ha empleado como mero sinónimo de relicario; sin embargo, ya en 1910 *The Catholic Encyclopedia* señalaba que *lipsanotheca* es "A term sometimes used synonymously with reliquary, but signifying, more correctly, the little box containing the relics, which is placed inside the reliquary".[115] Más concretamente, esta voz se ha especializado para designer "cajas […] dedicadas a albergar las reliquias utilizadas para la consagración de altares",[116] que es el

[112]Instituto de Patrimonio y Humanidades / Universidad de Zaragoza. Correo: amonta@unizar.es
El presente trabajo es fruto del proyecto "Estudio de Lipsanotecas Oscenses mediante Análisis Hiperespectral", subvencionado por el Instituto de Estudios Altoaragoneses por Resolución 126/2017 del Presidente de su Consejo Rector y se inscribe además en las actividades del Proyecto de I+D **¡Error! solo el documento principal.**del Programa Estatal de Generación de Conocimiento (MCIU/FEDER) PGC2018-095757-B-I00: *Magia, Épica e Historiografía Hispánicas: Relaciones Literarias y Nomológicas II*. Los resultados completos de la investigación podrán verse en Montaner, García Omedes, Goncharova, Guixà y Navarro (en prensa).
[113] Real Academia Española, 2014: *s. v.* "teca²".
[114] Du Cange, 1883-1887: V, 119.
[115] Herbermann, 1907-1912: IX, *s. v.* "lipsanotheca".
[116] Carrero, 2004: 577.

sentido específico dado aquí al término, reservando su sinónimo *teca* para designar particularmente el recipiente, en términos materiales, de este tipo de relicarios de uso litúrgico, es decir, la caja.

Como parte del ajuar litúrgico, la lipsanoteca fue usual en los períodos prerrománico y románico, siendo más tarde sustituida por la piedra de consagración o ara, incrustada en la mesa del altar. El uso primitivo corresponde al modelo de altar consagrado completo, mientras que en el segundo caso, se consagra únicamente el ara o piedra de altar:

Pour pouvoir dire la messe sur un autel, celui-ci doit être consacré suivant des règles liturgiques précises. Ce peut être soit un *autel consacré dans son ensemble*, soit un autel comportant une *pierre d'autel* qui seule est consacrée. Un autel qui n'est pas consacré dans son ensemble ou qui ne comporte pas de pierre d'autel est un *autel votif*. On ne peut y dire la messe qu'en y plaçant un *autel portatif*. Lorsqu'un *autel* est *consacré dans son ensemble*, il possède généralement des reliques enfermées dans une cavité, dite sépulcre. Celles-ci sont placées dans un récipient, souvent accompagnées d'un texte commémorant la consécration et de trois grains d'encens. Une pierre naturelle scellée avec du ciment béni doit fermer le sépulcre. Cette cavité peut être creusée à n'importe quel endroit de l'autel. Elle est le plus souvent placée au-dessus ou sur le rebord de la table d'autel, à la partie antérieure ; elle peut cependant être à la partie supérieure du soubassement, à l'intérieur de celui-ci ou à sa base. Les reliques d'un autel consacré dans son ensemble* peuvent être parfois contenues dans un sarcophage placé derrière l'autel, à l'intérieur ou sur celui-ci (ne pas confondre avec une châsse ou un reliquaire posé sur l'autel).[117]

En cuanto a la lipsanoteca, iba usualmente inserta en un hueco practicado en la misma *mensa altaris* o mesa del altar, sobre la cual extendía el sacerdote los corporales para celebrar la misa, o bien se insertaba en el *stipes*, la base o soporte de la misma (fig. 1), que es la localización más habitual en el período referido (fig. 2).

[117] Perrin, 2001.

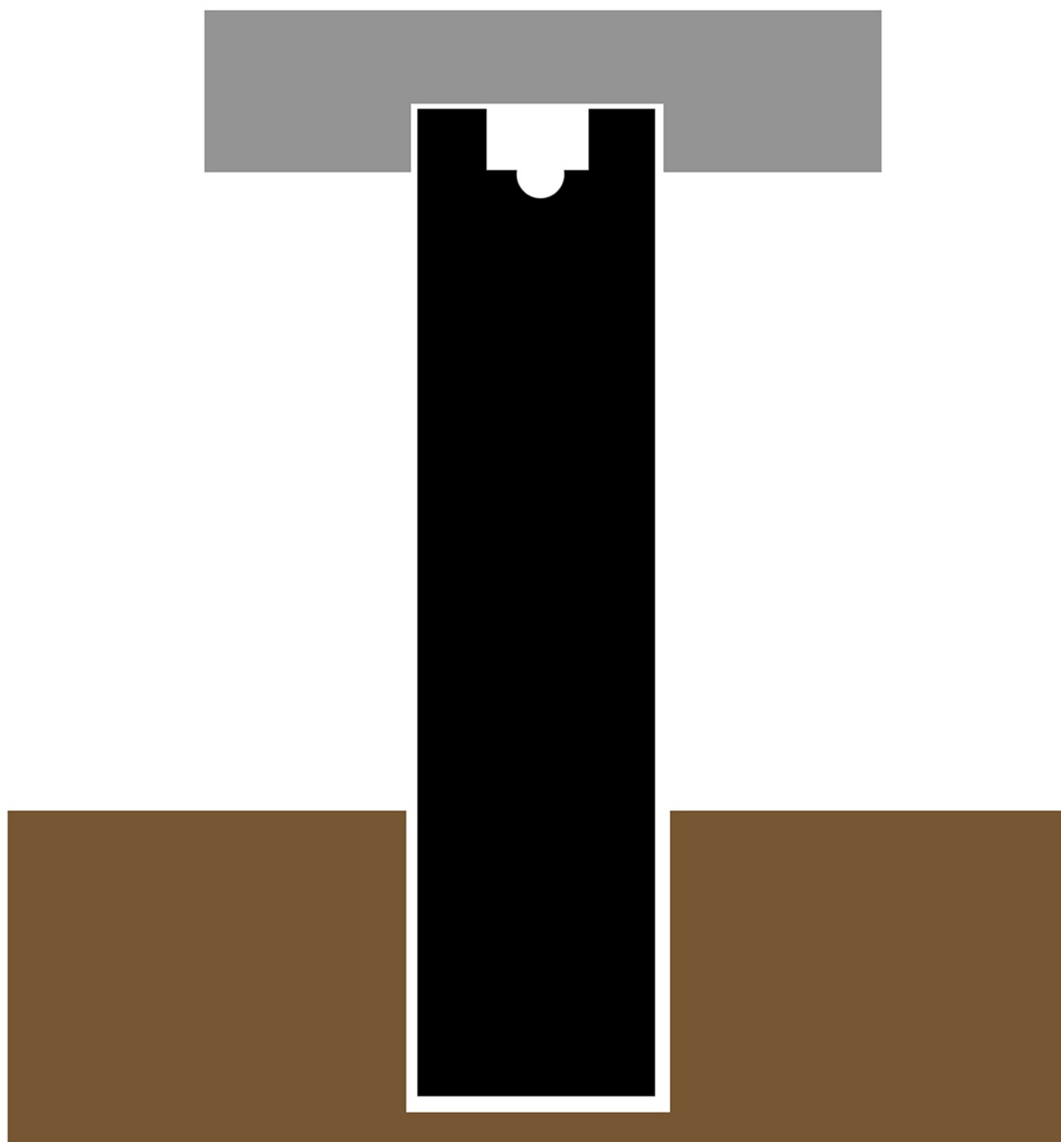


Figura 1. Esquema de altar compuesto de una losa o mesa y un pie (enclavado en el suelo) con reconditorio en su parte superior (dibujo: Antonio García Omedes).

El lugar en que se depositaba la teca, también conocida eclesiástico como *capsa* 'caja' o *capsella* 'cajita',[118] recibe en latín eclesiástico el nombre de *sepulchrum reliquiarum*,[119] así como *fossa* 'fosa',[120] *foramen* 'orificio, agujero'[121] o *loculus*, diminutivo de *locus* 'lugar', con el sentido de 'tumba' o 'féretro'.[122] En español, al estar oculto, se le da a

[118] Perrin, 2001: n. 8.
[119] "SEPULCRUM RELIQUIARUM, Locus altaris, in quo sacræ Reliquiæ reconduntur" (Du Cange, 1883-1887: VII, 430).
[120] Perrin, 2001: n. 9.
[121] "Facit (*episcopus*) cum pollice singulas cruces de crismate in quatuor angulis confessionis seu foraminis, sive Sepulcri, in quo Reliquiæ debent reduci" (*Liber pontificalis ecclesiae Elnensis*, cap. "De consecratione altaris", *apud* Du Cange, 1883-1887: VII, 430).
[122] Perrin, 2001: n. 7; Araus, 2013: 465. En latín clásico podía significar igualmente 'compartimento'. En latín tardío tenía el sentido de 'fosa' o 'hueco excavado en tierra', como atestigua san Isidoro, *Etymologiae*, XX, IX, 3: "Loculus ad aliquid ponendum in terra factus locus, seu ad vestes vel pecuniam

dicho hueco el nombre de *reconditorio*[123] o, sobre todo, el de *sepulcro*, voz preferida por los liturgistas,[124] aunque la polisemia de esta voz desaconseja su empleo en esta acepción, para evitar malentendidos, los cuales, no obstante, podrían prevenirse empleando la locución *sepulcro de reliquias*, según el modelo latino, si bien a costa de alargar la denominación.



Figura 2. Pie del altar prerrománico de la ermita de San Blas, de Broto, con el reconditorio en su parte superior (foto: Alberto Montaner).

Las características materiales de las lipsanotecas hispánicas quedaron ya de manifiesto en dos estudios tempranos sobre los relicarios de altar, el de Ubieto para los de Loarre y el de Aragoneses para los de Oviedo.[125] Se trata de piezas de madera de diverso tipo,[126] labrada a azuela en un tarugo de forma prismática rectangular cuyo interior fue excavado (en forma en ocasiones cilíndrica o semiesférica, aunque en su mayoría

custodiendam ; unde et per diminutionem dicitur" (ed. Lindsay, 1911: II, Z7v), pero en latín medieval tenía ya solo el sentido consignado: "LOCULUS, Feretrum, in quo cadaver mortui deponitur" (Du Cange, 1883-1887: V, 134).

[123] Del latín tardío *reconditorius*, de donde el portugués *reconditório* 'escondrijo'. No lo encuentro aplicado al *sepulchrum reliquiarum*, pero sí el verbo correspondiente, como en la lipsanoteca de San Estaban de Andorra la Vieja: "Alundinus | presbiter recondit" (*apud* Santiago Fernández, 2002: 51.

[124] Este sentido lo recoge el diccionario académico como tercera acepción: "Hueco del ara donde se depositan las reliquias y que después se cubre y sella" (Real Academia Española, 2014: *s. v.* "sepulcro").

[125] Ubieto, 1947-1948; Aragoneses, 1952. Véase también Araus, 2013.

[126] Las de Loarre son de pino, según Ubieto, 1947-1948: 476; las de Oviedo, "de madera de frutal –manzano al parecer–", en opinión de Aragoneses, 1952: 131, menos la hallada en la Casa de los Deanes que, "era de tejo" (p. 133); la de Bagüés, de boj, a juicio de Fernández Somoza, 2014: 102.

igualmente prismática rectangular) a fin de proporcionar el hueco apropiado para guardar las reliquias correspondientes, las cuales solían ir envueltas en una pequeña pieza de tela fina. El hueco se cerraba por una tapa encajada o, con bastante frecuencia, corredera o deslizante, y normalmente se sellaba con cera (fig. 3). Además de esta habitual forma prismática, con tapa corredera o de encaje, también las hay de forma cilíndrica, con tapa de encaje, y excepcionalmente, ovoidal, conformando un elipsoide cuyo cuarto superior, recortado, forma la tapa, rematada, a su vez, por un pomo tallado (fig. 4).



Figura 3. Lipsanoteca de la ermita de san Blas, de Broto, junto a su tapa deslizante. En su interior se puede advertir el paño que envuelve las reliquias y en el exterior, los restos de la cera con que fue sellada y la inscripción que identifica su contenido (foto: Ricardo Guixà).



Figura 4. Lipsanoteca II de San Salvador de Bibiles (Museo Diocesano de Barbastro-Monzón), de forma ovoidal y con tapa. Este ejemplar es anepígrafo, pero presenta una pentalfa incisa (foto: Ricardo Guixà).

Respecto del sellado en cera, normalmente no se estampaba con ninguna matriz. Hay, no obstante, algunos casos en los que se ha dejado la impronta de un anillo sigilar, que sería el propio del obispo que efectuaba la consagración, como ocurre con las lipsanotecas 1 y 3 de Covarrubias.[127] Es el caso, en Aragón, de la lipsanoteca de Muro de Solana (fig. 5), cuya tapa conserva su cierre de cera, sobre el que se imprimió dos veces un sello sigilar oval con un entalle romano que muestra a un auriga alado conduciendo una cuadriga (fig. 6), lo que suele ser una alegoría habitual de la Victoria. Esta reiteración sigilar es un fenómeno habitual: “La repetición de las improntas del sello guarda relación con el ritual narbonense”.[128]

---

[127] Araus, 2013: 472-73, 477, 481-82 y 485; Araus, 2015: 458.
[128] Araus, 2013: 482.



Figura 5. Vista cenital de la lipsanoteca de Muro de Solana (Museo Diocesano de Barbastro-Monzón), con las dos improntas del sello episcopal (foto: Ricardo Guixà).



Figura 6. Detalle de la impronta del entalle en el encerado de la teca de Muro de Solans (fotografía RAW editada por Ricardo Guixà).

TEXTOS ASOCIADOS A LAS LIPSANOTECAS

Las lipsanotecas, aunque a veces anepigráficas (como la de San Salvador de Bibiles, fig. 4), suelen están asociadas a la escritura, debido a la constancia en las mismas de la relación de las reliquias albergadas (como en la de San Blas de Broto, fig. 3), siendo lo más frecuente que una sola teca reúna reliquias de distintos santos, lo que incluso llevó, excepcionalmente, a hacer tecas con varios compartimentos (fig. 7).



Figura 7. Lipsanoteca de origen desconocido (Museo Diocesano de Barbastro-Monzón) con varios compartimentos para distribuir las reliquias por titulares (foto: Alberto Montaner)

El objetivo de tales textos es identificar al titular de cada reliquia contenida en la lipsanoteca.[129] Esto se logra por dos procedimientos básicos; por un lado, una inscripción hecha a tinta o, más raramente, a punta seca en una de las caras de la teca; por otro, la inscripción en la *auténtica*, una filacteria o tira de pergamino destinada a acompañar a las reliquias en el interior de aquella (fig. 8). Las inscripciones incisas suelen aparecer en la tapa o, a veces, en un lateral. Las escritas con tinta, suelen aparecer en una de las paredes mayores de la caja. Dado que muchas de las lipsanotecas que se han conservado se han encontrado vacías, sus auténticas no se han conservado

[129] Santiago Fernández, 2002.

(como tampoco sus reliquias); sin embargo, las que se han encontrado intactas, normalmente la contenían.

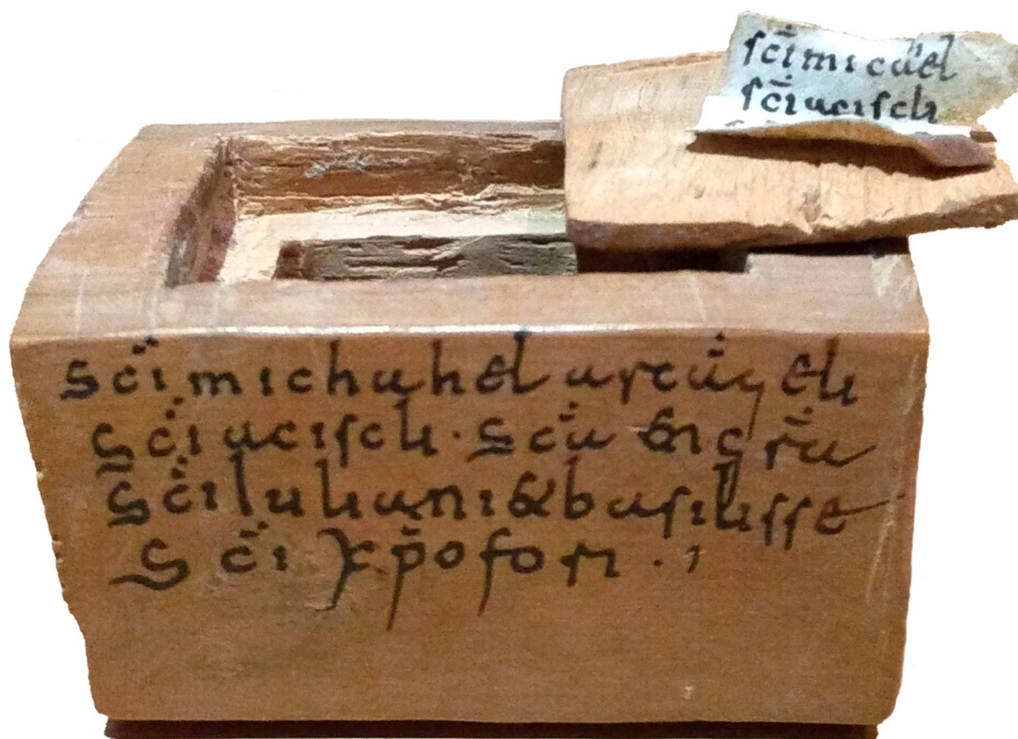


Figura 8. Lipsanoteca de la iglesia de los Santos Julián y Basilisa de Bagüés (Museo Diocesano de Jaca) con su auténtica sobre la tapa (foto: Alberto Montaner).

Así, por ejemplo, en el caso de la lipsanoteca de San Blas de Broto, la inscripción, en la cara frontal, reza: “Reliquie de corpus Domini et de | sepulcro Domini.” (fig. 3),[130] mientras que la de los Santos Julián y Basilisa de Bagüés, igualmente en la cara frontal, dice: “Sancti Michahel arcangeli, | Sancti Aciscli, Sancta Engracia, | Sancti Iuliani et Basilisse, | Sancti Christofori” (fig. 8). La auténtica de aquella dice “Reliquie de corpus Domini et de sepulcro Domini” y la de esta, “Sancti Michahel, | Sancti Aciscli, Sancta Engracia, | Sancti Iuliani” en el revero y “Sancti Christofori” en el anverso.

Como ejemplo de escritura incisa puede señalarse la lipsanoteca de San Esteban de Ardanué, conservada en el Museo Diocesano de Barbastro-Monzón (fig. 9). En este caso, sin embargo, la inscripción no se refiere a los titulares de las reliquias, sino al sacerdote rector de la parroquia en el momento de su consagración, como indica la abreviatura *prs* = *presbyter*, al igual que en otros ejemplos pirenaicos.[131] Por desgracia, el cambio (antiguo) de la tapa original desfigura el inusitado nombre de pila del

[130] En la cara posterior de la teca aparece otra inscripción, casi borrada y leída gracias al auxilio de la cámara de análisis hiperespectral, que dice: “Reliquie de corpus Domini et de Sancto [*sic*] Columba”.
[131] Compárense Santiago Fernández, 2002: 46-53, y Friis Alsinger, 2014: 242-245, 248-249, 404.

sacerdote, que podría leerse *Ahstone* o *Ahsaone*, pero no *Kristofer*, como se ha propuesto.[132]



Figura 9. Vista cenital de de la lipsanoteca de San Esteban de Ardanué (Museo Diocesano de Barbastro-Monzón) con inscripción incisa mútila y restos de la cera de un segundo sellado sobre la tapa que sustituyó a la original (foto: Ricardo Guixà).

Finalmente, puede señalarse que en diversas ocasiones acompañaba o, a veces, sustituía a la auténtica una pieza de pergamino algo más grande, en la que se había copiado el acta de consagración de la iglesia o altar correspondiente (fig. 10). A parte de otros elementos opcionales, dichas actas contienen la fecha de la consagración, el nombre del obispo consagrante, la advocación de la iglesia y, a menudo, también el de los santos cuyas reliquias se depositan en el altar y que corresponden a los recogidos en la propia lipsanoteca.[133]En el siglo XII la estructura de este tipo diplomático se hace muy homogénea e incluye los siguientes elementos:

1)Los diez mandamientos (según la división agustiniana).
2)El inicio de cada uno de los cuatro evangelios, usualmente en el orden canónico Mateo, Marcos, Lucas y Juan.
3)Data cronológica (en los ejemplos aragoneses, año de la era cristiana en el estilo de la Encarnación).
4)Mención del obispo consagrante y de la advocación del templo o altar consagrado.

[132] Así lo interpreta Iglesias Costa, 2003-2004: I, 146-151.
[133] Calderer ,1994-1995.

5)Opcionalmente, mención de las reliquias depositadas en el altar (que no suelen coincidir con el titular del templo).

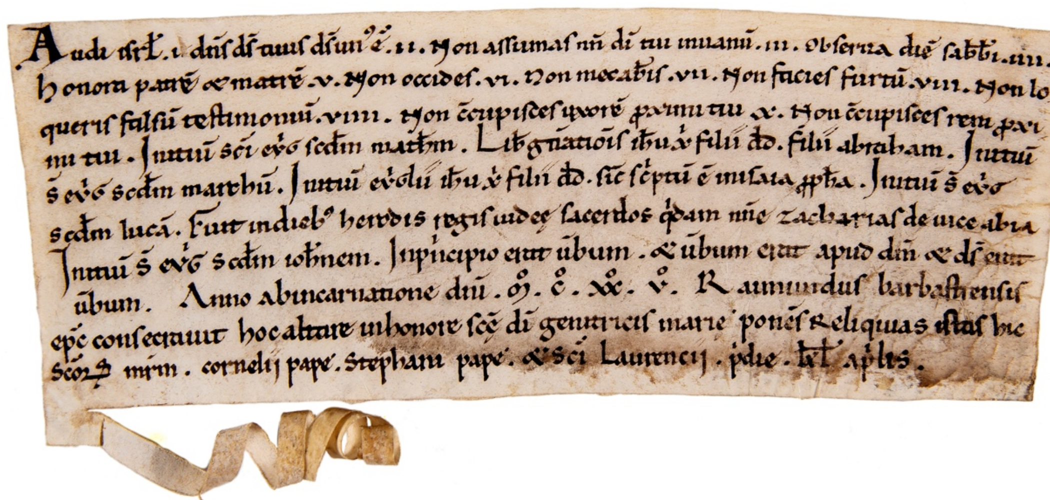


Figura 10. Acta de consagración de la cripta de la catedral de Roda (Museo Diocesano de Barbastro Monzón), realizada por san Ramón, obispo de Roda-Barbastro, el 31 de marzo de 1125 (foto: Ricardo Guixà).

NÓMINA DE LAS RELIQUIAS

Los santos mencionados en el corpus de lipsanotecas analizado se recogen en la tabla inserta a continuación, mientras que la frecuencia absoluta de los diferentes titulares puede apreciarse en la figura 11.

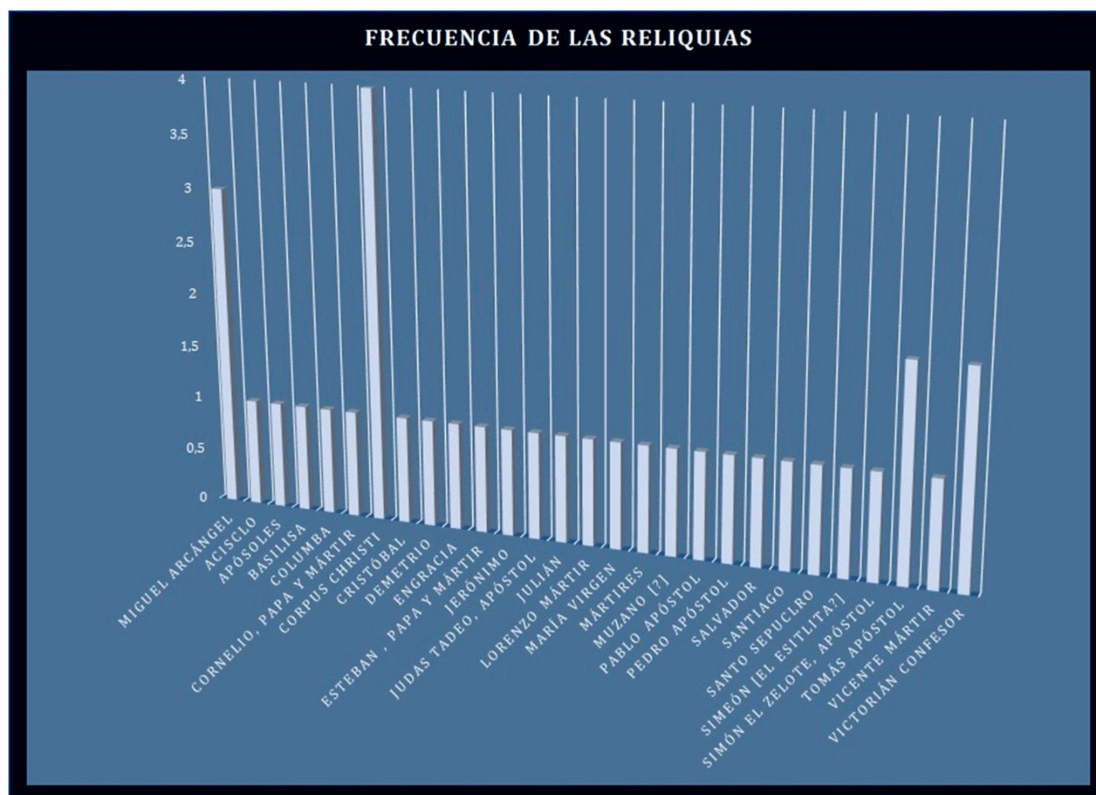


Figura 11. Frecuencia absoluta de los titulares de las reliquias en el corpus analizado.

SANTO / LIPSANOTECA	Bagüés	Bagüés (auténtica)	San Juan de la Peña	San Blas de Broto (y auténtica)	San Blas de Broto (reverso)	San Esteban de Loarre I (y auténtica)	San Esteban de Loarre II (y auténtica)	San Esteban de Loarre III (y auténtica)	San Esteban de Loarre IV (auténtica)	San Esteban de Loarre V (y auténtica)	Santos Juan y Pablo de Tella	San Martín de Muro de Solana	Lipsanoteca de Santiago (Barbastro)	Cripta de Roda de Isábena (acta)	San Pedro de Senz (acta)
Miguel arcángel	×	×					×			×					
Acisclo	×	×													
Apósoles			×												
Basilisa	×														
Columba					×										
Cornelio, papa y mártir														×	
Corpus Christi			×	×	×		×								
Cristóbal	×	×													
Demetrio									×						
Engracia	×	×													
Esteban , papa y mártir														×	
Jerónimo									×						
Judas Tadeo, apóstol															×
Julián	×	×													
Lorenzo mártir														×	
María Virgen						×									
Mártires			×												
Muzano [?]												×			
Pablo apóstol												×			
Pedro apóstol												×			
Salvador						×									
Santiago													×		
Santo Sepuclro				×											
Simeón [el Esitlita?]											×				
Simón el Zelote, apóstol															×
Tomás apóstol						×	×								
Vicente mártir											×				
Victorián confesor							×	×							

Los personajes u objetos santos de los que se obtuvieron reliquias son algunos de los que más devoción suscitaban en la época. Varios de ellos concuerdan con los que aparecen en otras lipsanotecas o se mencionan en las actas de consagración de algunas iglesias coetáneas. Así, en las lipsanotecas vinculadas a la sede ovetense se mencionan varias coincidentes con las recogidas en la tabla preinserta: san Cristóbal, san Pedro y santo Tomás apóstol (este último en tres ocasiones).[134] De entre las lipsanotecas catalanas norteñas (mucho más parcas en esta clase de información y más volcadas en los responsables de su colocación), coinciden las del Santo Sepuclro, la Virgen y los santos mártires, a los que se suman el Santo Pesebre, el *lignum crucis*, san Eubaldo mártir, san Marcial confesor y san Pelayo.[135] En la también catalana de Santa María de la Torreta se da una coincidencia, san Pablo, y una discrepancia, san Juan.[136]

Con la lipsanoteca I de la burgalesa Covarrubias tienen en común la presencia de la Virgen (mediante su lápida) y el pan angélico, a los que se suman restos de los sepuclros y cuerpos de los santos (en general), y además, según la auténtica, restos de la sangre, la túnica y la cruz de Cristo. Con la lipsanoteca II coinciden la mención del Santo Sepuclro y de santa Engracia, a las que se añaden el *lignum crucis*, la sangre de Cristo y restos de san Cipriano. El único titular de la lipsanoteca III es Santiago, que encuentra un paralelo exacto en una lipsanoteca de origen desconocido conservada en el Museo Diocesano de Barbastro-Monzón y que lleva la inscripción "Reliquie Sancti Iacoui [*sic*]". Finalmente, la lipsanoteca IV, con reliquias de santa Eugenia virgen, no tiene coincidencias en el corpus analizado.[137] Para concluir este somero repaso, puede señalarse que en la tardía acta fundacional de la iglesia del Espíritu Santo de Zamora, de 1211, se menciona la colocación de reliquias coincidentes en el caso de la Virgen (pero de su leche, en esta ocasión), de Santiago apóstol, de san Vicente y quizá de san Esteban protomártir,[138] siendo distintas las de los apóstoles Andrés y Felipe y Santiago, de san Clemente, de las santas vírgenes Marina y Eufemia, así como de las once mil vírgenes.[139]

En esta presencia de santos favorecidos, se advierte además la operatividad de devociones regionales, como, en el caso de las lipsanotecas altoaragonesas, la de santa Engracia o san Lorenzo, o incluso comarcales, como la de san Victorián, el cual fue un eremita fallecido con posterioridad a 551, quien, según la tradición, llegó a ser abad del

[134] La restantes son del *lignum crucis*(en dos ocasiones), san Román, san Gregorio, santa Eufemia, san Cipriano y santa Lucidia. Véanse Aragoneses, 1952, y Carrero, 2004.

[135] Santiago Fernández, 2002.

[136] A esta lipsanoteca, estudiada por Calderer, 1994-1995, se le añadieron luego una serie de reliquias traídas de Tierra Santa por Arnaldo de Tost y su mujer Arsendis, que incluyen tierra del Santo Sepulcro, cera del velón de la basílica homónima e incienso de la misma.

[137] Sobre las lipsanotecas de Covarrubias, véase Araus ,2013.

[138] El acta de consagración de la cripta de Roda dice: "ponens reliquias istas hic sanctorum martirum, Cornelii Pape, Stephani Pape, et Sancti Laurencii", pero el papa san Esteban no fue martirizado. Queda, pues, la duda, de si *sanctorum martirum* se refiere a los mártires en general, como en la lipsanoteca de San Juan de la Peña, "Hic Christus habitat cum duodecim apostolis et sanctorum cruorem martirum". En ese caso, las reliquias de san Cornelio, san Estebn y san Lorenzo serían distintas. No obstante, dado que el primero y el último si fueron mártires, es probable que se haya producido una confusión entre el protomártir y el obispo de Roma, fundidos en uno.

[139] Lera Maíllo, 2001.

Monasterio de San Martín de Asán, antecesor del actual Real Monasterio de San Victorián, sito en el término de la localidad sobrarbense de El Pueyo de Araguás.

Finalmente, llama la atención el predominio de reliquias vinculadas directamente a Cristo, con la sorprendente identificación *de corpus Christi* o con la alusiva de san Salvador,[140] a las que posiblemente se deban sumar las reliquias castellanas *de cruore / sanguine Domini*. Resulta obvio que, según la teología cristiana, es imposible que existan restos corporales de Jesús, excepto el Santo Prepucio o la sangre impregnada en el Santo Sudario u otros lienzos vinculados a la pasión y entierro de Cristo. La solución de esta aparente paradoja reside en el rito eucarístico, por el cual el pan se considera transformada en el cuerpo de Cristo, como el vino en su sangre. Se trata, pues, de alusiones a una práctica bien documentada: el uso, sobre todo en ausencia de otras reliquias, de una hostia consagrada, para cumplir así con las exigencias litúrgicas de la consagración.[141] De una forma más directa se la identifica como *panis angelicus* en la lipsanoteca I de Covarrubias. Es, pues, muy posible que las menciones de la sangre de Cristo se refieran de igual modo al vino consagrado (seguramente impregnado en un paño).

Un último apunte es preciso respecto del segundo titular en orden de frecuencia, san Miguel arcángel, con un 8,57%, que prácticamente triplica la mediana (2,86%). Resulta difícil aventurar qué clase de soporte físico podría atribuirse a un ser de naturaleza espiritual. Lo más probable, en virtud de la iconografía tradicional, es que se tratase de presuntas plumas de las alas angélicas, pero ninguna de las lipsanotecas que mencionan sus reliquias las ha conservado, de modo que resulta imposible hacer ninguna averiguación al respecto.

LIPSANOTECAS, DEVOCIÓN Y RITO

De todo lo anterior se desprende con claridad que las lipsanotecas poseen una dimensión ritual precisa, muy vinculada a la liturgia, y una devocional, relativa al culto a los santos a través de las reliquias, como bien señala Javier de Santiago Fernández:

> La importancia litúrgica de las lipsanotecas era evidente y notoria, en función de la trascendencia litúrgica y devocional de los objetos que albergaban. El culto a las reliquias en el Cristianismo tardoantiguo y medieval alcanzó una importantísima difusión desde fechas muy tempranas. [...] La práctica del culto a las reliquias era recomendada por la vieja liturgia hispana. Esta veneración se halla estrechamente relacionada con la devoción a los santos, como forma de acercar la divinidad a la persona humana; es una manera de aproximar lo santo al pueblo de forma que adquiera una forma visible y tangible.[142]

---

[140] En el corpus analizado su frecuencia alcanza el 14,29 %, siendo el promedio 3,70% y la mediana 2,86%.
[141] Uranga e Íñiguez 1971: 218-220; Durán Gudiol 1981: 61.
[142] Santiago Fernández, 2002: 37.

Se ha de advertir, no obstante, que en el caso de los relicarios de altar, el culto de dulía no era la función primordial, ya que, como se ha visto, la lipsanoteca quedaba sepultada en el reconditorio y en ningún otro sitio constaba la existencia de tales reliquias.[143] En este caso, su misión esencial tiene que ver con la eficacia misma del rito litúrgico y, sobre todo, eucarístico, en la medida en la que oficiar sobre un altar consagrado es una exigencia del culto y, a su vez, la presencia de reliquias es condición necesaria de la consagración: "El altar adquiere todo su valor simbólico y teológico a través de su consagración, momento central de la ceremonia de dedicación del templo, durante el cual el ordinario deposita las reliquias en la cavidad ungida por el crisma, para sellarla a continuación".[144] Posiblemente se deba a esta circunstancia la elección de los titulares, junto a posibles devociones particulares y sin olvidar el condicionante material de la disponibilidad de reliquias concretas. En efecto, se observa una predilección por las reliquias de los agentes más directos de la obra de redención: Cristo y la Virgen, los apóstoles y los mártires, favorecida esta última por el origen mismo del culto a las reliquias y su uso litúrgico por parte del cristianismo primitivo.

[143] Para los relicarios ocultos, puede verse una primera aproximación (aunque discutible, a mi juicio, en algunos puntos) en Moráis Morán, 2018.
[144] Araus, 2013: 458.

Bibliografía

Aragoneses, Manuel Jorge (1952): "Las cajitas relicarios ovetenses". En: *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, 15, pp. 131-134.

Araus Ballesteros, Luis (2013): "*De corpora sanctorum*: A propósito de unas lipsanotecas castellanas". En: *Boletín de la Institución Fernán González*, 247, pp. 455-496.

Araus Ballesteros, Luis (2015): "Del posible origen arlantino de las lipsanotecas de Covarrubias". En: *El monasterio de San Pedro de Arlanza: Cuna de Castilla*, Burgos: Diputación Provincial de Burgos, pp. 457-471.

Calderer, Joaquim (1994-1995): "Troballa, a l'església de Santa Maria de la Torreta, d'una lipsanoteca i dos pergamins". En: *Urgellia: Anuari d'estudis històrics*, 12, 1, pp. 565-569.

Carrero Santamaría, Eduardo (2004): "Lipsanotecas y altares en el Oviedo medieval. Elementos de culto litúrgico procedentes de la Catedral y su entorno". En: *"Sulcum sevit": Estudios en homenaje a Eloy Benito Ruano*, Oviedo: Universidad de Oviedo, vol. II, pp. 577-589.

Du Cange, Charles du Fresne, Sieur (1883-1887): *Glossarium mediae et infimae Latinitatis* [1678], con supl. de P. Carpenter *et alii*, Niort: L. Fabre, 10 vols.

Durán Gudiol, Antonio (1981): *El castillo de Loarre*, Zaragoza: Guara.

Fernández Somoza, Gloria (2014): "Muros consagrados: El entorno litúrgico medieval de la lipsanoteca de Bagüés". En: *Territorio, Sociedad y Poder*, 9, pp. 99-116.

Friis Alsinger, Léa (2014), *Les objects inscrits, supports de communication: Corpus mobilier médiéval exposé dans les musées de la ville de Gérone*, Girona, Universita de Girona, <http://hdl.handle.net/10803/288215> [11.07.2019].

Herbermann, Charles George, ed. (1907-1912): *The Catholic Encyclopedia: An International Work of Reference on the Constitution, Doctrine, Discipline, and History of the Catholic Church*, New York: Robert Appleton Company, 15 vols.

Iglesias Costa, Manuel (2003-2004): *Arte religioso del Alto Aragón Oriental: Arquitectura románica: Siglos X, XI, XII y XIII*, 2.ª ed. rev. por José Luis Acín Fanlo y Enrique Calvera Nerín, Zaragoza: Prames, 7 vols.

Lera Maíllo, José Carlos de (2001): "Acta de consagración de la iglesia del Espíritu Santo". En: *Remembranza: Las Edades del Hombre*. Zamora: Fundación Las Edades del Hombre, pp. 160-161.

Lindsay W. M. (ed.) (1911): *Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX*, Oxford: Clarendon Press, 2 vols.

Montaner, Alberto / García Omedes, Antonio / Goncharova, Ganna / Guixà, Ricardo / Navarro, Diego (en prensa): *Hic sunt reliquie: Estudio de lipsanotecas altoaragonesas mediante análisis hiperespectral*, Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses.

Moráis Morán, José Alberto (2018): "*Reliquiae recondite*, invisibilidad y expansión visual de los despojos santos en la Alta Edad Media hispana". En: *Historia 396*, 8, 2, pp. 145-187.

Perrin, Joël (2001): "L'autel: fonctions et formes". En: *In-situ*, 1, <http://www2.culture.gouv.fr/culture/inventai/extranet/revue/001/jp001.pdf> [10.07.2019].

Real Academia Española (2014): *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., Madrid, Espasa-Calpe.

Santiago Fernández, Javier de (2002): "Inscripciones en lipsanotecas y tapas de altar catalanas de los siglos X-XII: su origen y función". En: *Signo: Revista de Historia de la Cultura Escrita*, 10, pp. 35-62.

Ubieto, Antonio (1947-1948) : "Los relicarios de Loarre", *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, 3, pp. 476-481.

Uranga Galdiano, José Esteban / Íñiguez Almech, Francisco (1971): *Arte Medieval Navarro, I: Arte Prerrománico*, Pamplona: Aranzadi..



MEMORIA CÆSARIS, ID EST AGULIA: CULTO EN TORNO AL OBELISCO VATICANO.

Juan Carlos Calvo Asensio[145]

> «*Las cenizas del cuerpo de Julio César se pusieron sobre una pirámide de piedra de desmesurada grandeza, a quien hoy llaman en Roma «la aguja de San Pedro» […] Pero ninguna destas sepulturas ni otras muchas que tuvieron los gentiles se adornaron con mortajas, ni con otras ofrendas y señales que mostrasen ser santos los que en ellas estaban sepultados*».[146]

Con esta ironía hablaba Don Quijote de la colocación de exvotos en sepulcros. Miguel de Cervantes pensó que Julio César y otros ilustres antiguos se libraron de las ofrendas de quienes, como fieles devotos, esperaban el favor de la divinidad y se acercó parcialmente a la verdad. En la «aguja» de Julio César no se depositaron estas «mortajas», pero en torno a ella se codificaron toda una serie de rituales que le confirieron un aura de santidad y superstición durante siglos.

Según la tradición, muchos mártires, entre ellos el más ilustre San Pedro, fueron asesinados en el entorno del *Campus Vaticanus.* Allí es donde, en el siglo IV, se erigió la primitiva basílica de San Pedro, ocupando la zona que anteriormente era el circo de Calígula y Nerón. En el centro de su espina se situaba un obelisco dedicado a Julio César que, según una leyenda medieval, contenía sus cenizas en la cúspide, dentro de un globo de bronce o tres manzanas doradas. Leyenda y religión se imbricaron en las mentes de las gentes y el lugar de crucifixión de Pedro fue directamente relacionado con el obelisco Vaticano por su proximidad (Fig. 1), tal como puede apreciarse en una

[145] Graduado en Historia del Arte en la Universidad de Barcelona y estudiante del máster de Estudios Avanzados en Historia del Arte en la Universidad de Zaragoza.
[146] Rico, 1999: II, 8.

escena del ciclo pictórico de Orlandi Deodato en la iglesia pisana de San Piero a Grado (ca. 1301-1305).[147]

Los autores medievales llamaban a este obelisco *agulia*, del latín *acus*, seguramente por la corrupción de la fórmula original *columna Iulia*. Por eso lo encontramos citado en los diferentes *Mirabilia Urbis Romae* como *agulia*, *aguliam*, *guchia*, *aguglia*, *angulea*, *angulla Caesaris*, es decir, «aguja de César». En el imaginario de los romeros, quedó asociada a la figura del santo y por eso también se la denominó *angulea*, *agulia*, *acus*... *Sancti Petri*, o sea, «aguja de San Pedro». De esta asociación da noticia el monje y cronista Ranulf Higden en su *Polychronicon* del siglo XIV: «*Item in columna lulia, quae nunc a peregrinis acus Petri dicitur*».[148]

No es extraño, por ello, que en torno al monumento se desarrollasen toda una serie de ritos que, en realidad, eran comúnmente practicados en otros que se consideraban prodigiosos o contenedores de reliquias. La interacción con ellos requería de una gestualidad determinada para favorecer un contacto visual o táctil que, en muchos casos, consistió en el ritual de las denominadas «vueltas», es decir, rodearlos o atravesarlos por encima o por debajo. Este gesto estuvo perfectamente codificado, destinado a conseguir ciertos beneficios corporales y espirituales para el fiel. En este sentido, existieron numerosos ejemplos de sepulcros y retablos para facilitar que la interacción creyente-divinidad se produjese de manera correcta y fructuosa.[149]

Desde época romana, durante la celebración de las *Consualia* y el *Equus october*, se honraba a los dioses con procesiones que precedían las carreras de carros en los circos, con los obeliscos en su centro. Estos carros, tirados por animales, debían dar unas «vueltas» prefijadas, normalmente siete y excepcionalmente cinco.[150] Esta tradición pagana se mantuvo en época medieval y la conocemos gracias a la literatura, la documentación y las fuentes gráficas.[151] En la «aguja» de San Pedro, ya en el siglo XII, el maestro Gregorio describe una práctica similar y el cronista Ranulf Higden, dos

[147] En la iconografía medieval y del *Quattrocento* era habitual, igualmente, relacionarla con la pirámide Cestia y de la vía Aurelia. Al respecto se conservan las obras de Giotto, Cimabue, Masaccio o Il Filarete con el tema de la crucifixión del santo.
[148] «También en la columna Julia, a la que los peregrinos llaman aguja de Pedro». Reproducida en la reedición de Rawson, 1865: v. 1, 227.
[149] Español, 2016: 297-328. Usabiaga, 1996: 235-253.
[150] Blázquez, 2005: 75, 77.
[151] Español, 2016: 299-308.

siglos más tarde, aporta el mismo testimonio. Los peregrinos pasaban entre la base del obelisco y el arranque del monumento, a través del hueco formado por el supuesto sepulcro de César y cuatro leones que le servían de apoyo. Ambos nos relatan como «lo llaman aguja de San Pedro, y se esfuerzan por arrastrarse bajo él, donde la piedra se apoya en cuatro leones de bronce, alegando erróneamente que quienes lo hacen quedan limpios de pecado, por haber hecho auténtica penitencia»:[152]

> «*Sub quo magno labore reptant ubi super iiii eneos leones saxum fundatur. Mentiunturque mundum a peccatis et ueram perfecisse penitenciam qui sub saxo repere potuerit*».[153]

> «*Þis arche and piler is i-founded and y-sette vppon foure lyouns. Pilgryms ful of lesynges clepeþ þis arche and piler Seynt Petres nedle, and lieþ and seiþ þat þat* [sic] *man is clene of dedely synne þat may crepe vnder þat stoon*».[154]

También Pedro Tafur, viajero castellano, habló de la misma costumbre en el siglo XV, aunque con cierta ironía, caricaturizando el hecho de que se confundiese la monumentalidad del obelisco con su santidad y dejando constancia del fervor religioso popularizado que debió observar entre sus contemporáneos:

> «*Al otro costado della está una alta torre fecha de un pedaço de losa al modo de un diamante de tres esquinas e puesto sobre tres carnícoles de latón ansí que muchos; pensando que sea cosa santa, pasan entre el suelo e el asiento de aquella torre. Ésta fué una obra fecha por reverençia de Julio Çesar e asignada por su sepoltura; e ençima della estan tres mançanas gruessas doradas en que estan los polvos del emperador Gayo Çésar*».[155]

Ya en el siglo XVI, existen representaciones que muestran como los peregrinos, ataviados con sombrero, capa y bastón, debieron seguir visitándolo (Fig. 2). En 1586 el obelisco quedó integrado en la plaza de la basílica de San Pedro, según el plan urbanístico de Domenico Fontana ideado para el papa Sixto V. Se pretendió liberar a la ciudad de las murallas aurelianas y comunicar las zonas más descentralizadas y menos

---

[152] Según la traducción del original de Temple, 2011: 180.
[153] Rhodes, 1917: 553.
[154] Rawson, 1865: v. 1, 227.
[155] Extraído de la reedición de Vives, 1982: 83. Francesca Español, en el estudio arriba citado, ya recogió este testimonio y el del maestro Gregorio, a los que ahora se suman los que aquí aportamos.

pobladas, como el Campo Vaticano, para facilitar el trayecto de los romeros por las siete basílicas de Roma en el jubileo del año 1600. El objetivo era reivindicar el papel hegemónico de la ciudad y mostrarla fortalecida frente a las escisiones protestantes del norte de Europa.[156] Las artes jugaron un papel fundamental como forma de convencer al fiel y vehicular la enseñanza de la fe por medio de vivificantes representaciones y escenografías de lo más espectaculares. Los obeliscos y las antiguas columnas de Marco Aurelio y Trajano fueron fundamentales para tal fin. Se usaron como puntos referenciales de las nuevas vías y se colocaron frente a las principales basílicas para señalarlas topográficamente. El traslado del obelisco Vaticano jugó un papel especialmente destacado porque era el único que se conservaba en pie a finales del siglo XVI y estaba cargado de ese simbolismo especial que le habían conferido los peregrinos medievales.

El arquitecto Domenico Fontana le dedicó una obra a su historia y traslado, titulada *Della trasportatione dell'obelisco Vaticano*, en la que resolvió definitivamente los viejos rumores. Abrió la urna con los supuestos restos de César, asegurando que «*sopra la Guglia di San Pietro non erano le cenere di Cesare*».[157] Sabemos que su carga y recolocación atrajeron el interés de toda Roma por la antigua habladuría y fueron tantos los que se congregaron a curiosear que se tuvo que cerrar el acceso al público y condenar cualquier molestia a los operarios:

> «*E perche popolo infinito concorreva à vedere cosi memorabile impresa; per oviare a i disordini, che potesse causare la moltitudine delle genti* […], *ch'il giorno determinato ad alzar la Guglia nissuno potesse entrar dentro a i ripari salvo chegli operarij: a chi havesse sforzato li cancelli vi era pena la vita, di più, che nissuno impedisse in qual si voglia modo gli operarij, e che nissuno parlasse, sputasse, facesse strepito di forte alcuna sotto gravi pene*».[158]

Al prepararse para la traslación, se reemplazó la esfera de su cúspide por una cruz con el emblema de la familia Chigi, otorgándole un nuevo significado. Para consagrarla y

---

[156] Argan, 1987: 255-256.

[157] «Sobre la aguja de San Pedro no estaban las cenizas de César». Fontana, 1590: s/n, tavola R.

[158] «Es porque el pueblo, infinito, concurría a ver la memorable empresa, para evitar los desórdenes que pudiese causar la multitud de las gentes […], que el día fijado para alzar la Aguja nadie podría entrar dentro salvo los operarios. A quienes forzaran los portones la pena era la vida, además, que nadie obstaculizase de algún modo a los operarios, y que nadie hablase, escupiese, armase escándalo bruscamente bajo graves penas». Fontana, 1590: 13r.

purgarla se organizó una procesión que concluyó en un altar orientado hacia la cara del obelisco que quedaba frente a la fachada de la basílica de San Pedro. Llegada la comitiva, se celebró una misa perfectamente pautada (Fig. 3). Estuvo constantemente acompañada de diferentes cantos, salmos y antífonas. La cruz fue besada por todo el clero presente y un obispo la bendijo rociándola con agua bendita. Después la levantó con su mano extendida apuntando al obelisco y recitó una fórmula de exorcismo, el *Exorciso te*. Un diácono sostuvo el borde de la capa pluvial del obispo, mientras un acólito rodeaba el monumento. Lo circundó tres veces, salpicándolo con agua bendita: «*E l'Accolito con l'acqua benedetta circondò la Guglia tre volte*»,[159] una pervivencia del rito medieval de las «vueltas». Las dos primeras se realizaron de derecha a izquierda y la última de izquierda a derecha, rociando primero arriba, luego abajo y por último en el centro. Posteriormente, se marcó el signo de la cruz en las cuatro caras del monolito con un cuchillo, pronunciado diferentes rezos. Una vez hecho esto, el diácono sujetó la cruz, ayudado por el resto de los oficiantes, hasta que empezó a elevarse entre cánticos. Una vez arriba, el clero se arrodilló y las trompetas sonaron para celebrar el acontecimiento. Se volvieron a rezar otras oraciones, se concedió indulgencia de quince años a todos los presentes y la procesión regresó hacia la basílica de San Pedro.[160] Como recuerdo de la gloriosa empresa se grabaron inscripciones en sus cuatro caras referentes a Sixto V, el triunfo de Cristo y la victoria de la Iglesia sobre el paganismo.[161]

Desde entonces, a quienes pasaran delante de la cruz y le rezasen, arrodillándose, se les concede indulgencia de diez años por mandato del pontífice. Han llegado hasta nuestros días algunos grabados que ejemplifican esta actitud, pero frente a otros obeliscos como el de Santa María la Mayor (Fig. 4). La antigua gestualidad había variado, pero los obeliscos todavía eran un elemento visible de la relación del creyente con las reliquias y los símbolos santos, en este caso la cruz triunfante del catolicismo. Además, ya no se trataba de un acto espontáneo, sino que fue impulsado intencionadamente por orden institucional:

[159] Fontana, 1590: 33v.
[160] Fontana, 1590: 33v-36v.
[161] Verdugo, 2017: 71-72.

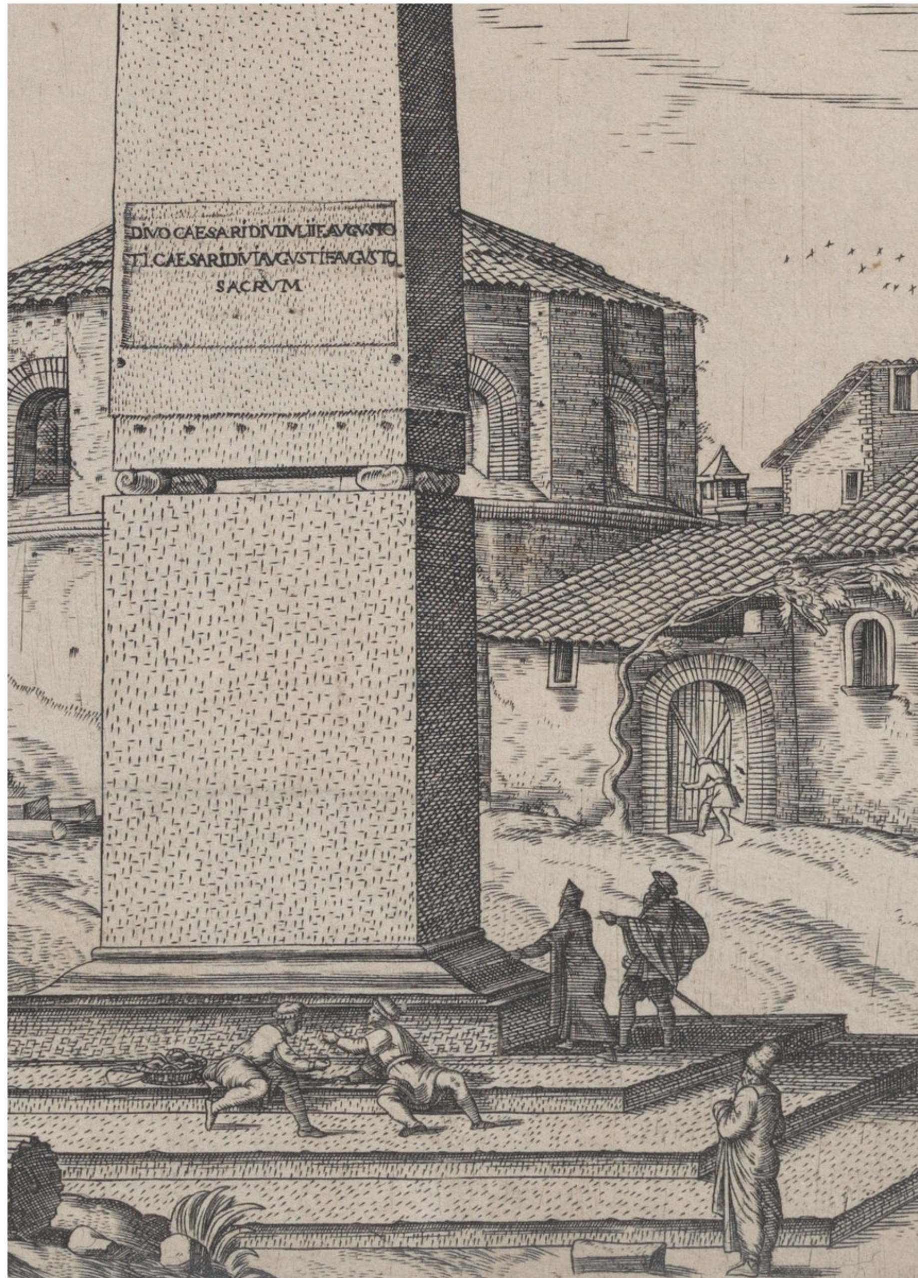
«*El Papa Sisto V. à todos los fieles, que passando delante de la Aguja* […] *hizieran reverencia à la Sancta Cruz* […] *rogando por la Exaltacion de la Sancta Fee Catholica,* […] *concede por cada vez diez años de indulgencia*».[162]

Esto, en realidad, fue la continuación de unas costumbres antiguas constantemente actualizadas que, por hábito y repetición, pero también por el impulso oficial, se mantuvieron vivas en los fieles. Configuraron un interesante caso de estudio que nos permite conocer la evolución de las prácticas rituales antiguas, medievales y de la Edad Moderna. Todo ello, además, concentrado en un monumento que, por su ubicación cercana a un espacio de martirio, se convirtió en una parada obligatoria de los miles de peregrinos que durante siglos acudieron a Roma en busca del socorro espiritual que la ciudad podía reportarles.



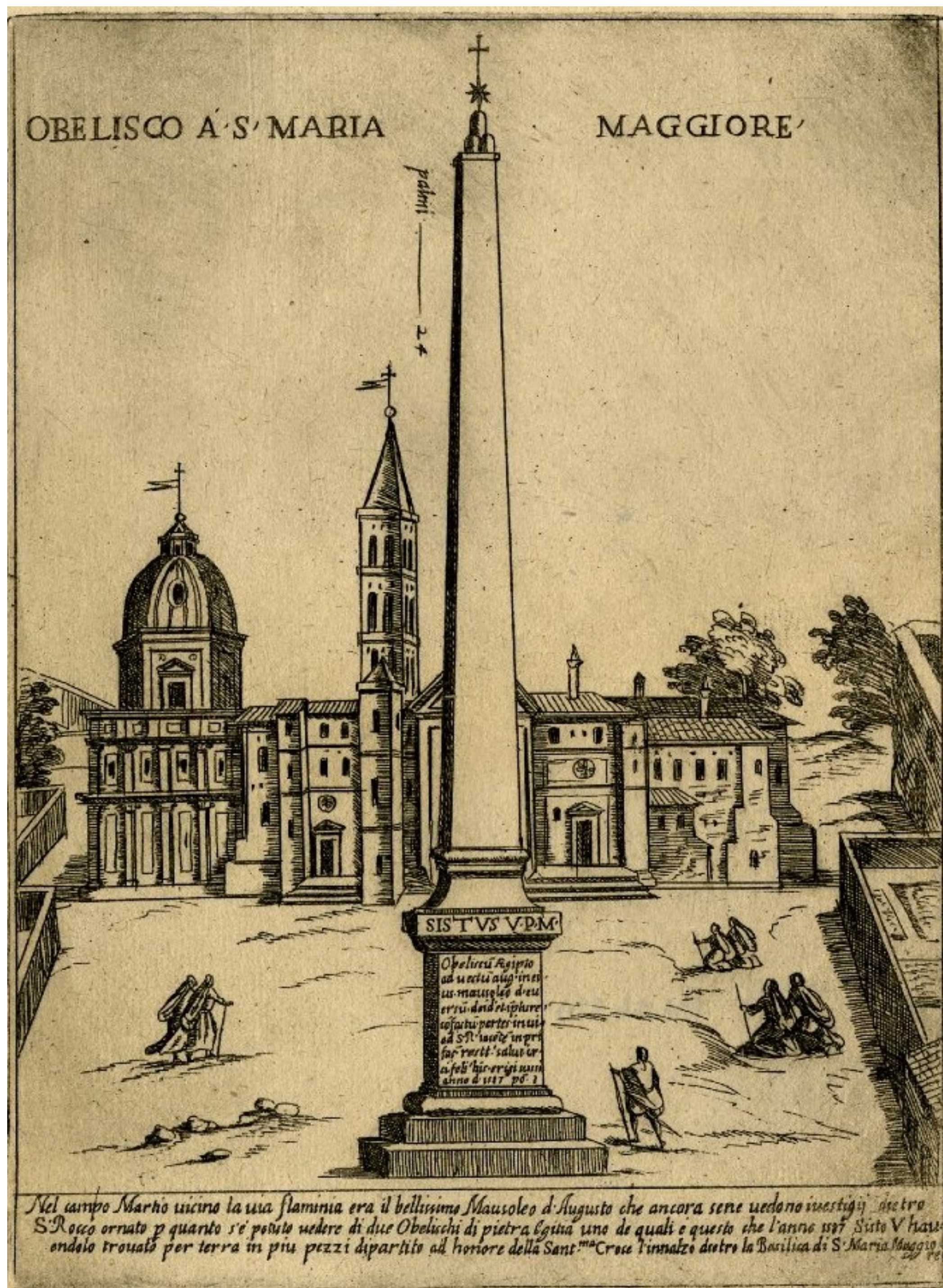
(Fig. 1). Orlandi Deodato, Crucifixión de San Pedro junto al obelisco Vaticano, ca. 1301-1305, San Piero in Grado, Pisa. Extraída de: http://over50altop.it/la-basilica-san-piero-grado-vicino-pisa (fecha de consulta: 23-II-2019).

[162] Muñoz *et al*, 1610: 16.



(Fig. 2). Artista desconocido, *Speculum Romanae Magnificentiae: el obelisco Vaticano* (detalle), ca. 1540-1580, Metropolitan Museum, Nueva York. Extraída de: https://www.metmuseum.org/art/collection/search/403551 (fecha de consulta: 24-II-2019).

(Fig. 3). G. Guerra, *Procesión de 1587 para marcar la erección de la cruz en la cima del obelisco Vaticano* (detalle), 1587, Biblioteca Vaticana, Roma. Extraída de: https://www.ibiblio.org/expo/vatican.exhibit/exhibit/a-vatican_lib/Vlib_extra.html (fecha de consulta: 10-III-2019).



(Fig. 4). Giovanni Maggi, Obelisco en Santa María la Mayor, 1587-1590, British Museum, Londres. Extraída de: https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=1592076&partId=1&people=116220&peoA=116220-2-60&page=1 (fecha de consulta: 10-III-2019).

Bibliografía

Argan, Giulio Carlo (1987): *Renacimiento y barroco: de Miguel Ángel a Tiépolo.* Madrid: Akal.

Blázquez, José María (2005): "Las carreras de carros en su origen y en el mundo romano". En: Andrada-Wanderwilde, Teresa (2005): *Historia del carruaje en España*. Madrid: Fomento de Construcciones y Contratas, pp. 72-85.

Español, Francesca (2016): "Ritual y liturgia en torno a los sepulcros santos hispanos medievales". En: *Codex Aquilarensis*, 32, Palencia, pp. 297-328.

Fontana, Domenico (1590): *Della trasportatione dell'obelisco Vaticano*. Roma: Domenico Basa.

Gamucci, Bernardo (1565): *Libri quattro dell'antichita della citta di Roma*. Venetia: Gio. Varisco, e compagni.

Muñoz, Alonso *et al* (1610): *Tratado nueuo de las cosas marauillosas de la alma ciudad de Roma*. Roma: Bartholome Zannette.

Rawson, Joseph (1865): *Polychronicon Ranulphi Higden monachi Cestrensis; together with the English translations of John Trevisa and of an unknown writer of the Fifteenth Century*. London: Churchill Babington.

Rhodes, Montague (1917): "Magister Gregorius de Mirabilibus Urbis Romae". En: *The English Historical Review*, 32, 128, Oxford, pp. 531-554.

Rico, Francisco (1998): *Don Quijote de la Mancha. Miguel de Cervantes*. Barcelona: Instituto Cervantes.

Temple, Nicholas (2011): *Renovatio urbis: architecture, urbanism and ceremony in the Rome of Julius II.* Abingdon: Routledge.

Verdugo, Javier (2017): "La reinterpretación cristiana de los monumentos de la Antigüedad en la Roma de Sixto V (1585-1590)". En: *Archivo Español de Arqueología*, 90, pp. 53-76.

Vives, José *et al* (1982): *Andanças e viajes de un hidalgo español: Pero Tafur (1436-1439)*. Barcelona: El Albir.

SAN SEBASTIAN: CULTO, CREENCIAS Y RELIQUIAS

Alejandro Aranda Lasheras[163]

Se hace necesario recurrir a la tardoantigüedad para analizar el tránsito y cambios que se producen en el pensamiento religioso y la sociedad hasta llegar a la época bajo medieval y moderna momentos en los que la veneración a San Sebastián alcanza su zenit. [164]

Como se verá, durante el surgimiento de la devoción al héroe cristiano se recuperan algunos aspectos estructurales de las religiones politeístas de época grecorromana, los cuales, son necesarios para entender el nacimiento del culto a San Sebastián, pues es ahí donde se originan algunos de los elementos esenciales que fundamentarán las principales características simbólico-religiosas de este icono del cristianismo. [165]

Hay que señalar que las referencias históricas del periodo en que fue martirizado, comienzos del siglo IV son escasas.[166] Se empezará por hacer una breve valoración del nombre del Santo, al parecer, el sustantivo, Sebastián derivaría de la raíz griega *sebas*, de la cual provendría la palabra, *sebastos,* cuyo significado aludiría a aquello que es digno de adoración. Así, parece que ya etimológicamente quien llevará el nombre de Sebastián estaba destinado a ser objeto de gran devoción.

Según los hagiógrafos Sebastián sería martirizado entre, el 303, fecha en la que Diocleciano prohibió el culto cristiano, y el 305. Esta es una época convulsa donde se imponen algunos edictos anticristianos, que perdurarían casi una década hasta la llegada de la *reforma* religiosa de Constantino. Algunos de los cristianos más radicales fueron

[163] Alumno del Grado de Historia de la Universidad de Zaragoza.
[164] Quisiera agradecer al profesor y director del proyecto Francisco Alfaro la oportunidad de realizar el siguiente trabajo, y por supuesto su apoyo en el transcurso de la exposición.
[165] A lo largo del trabajo se van a tener necesariamente en cuenta los procesos históricos a largo plazo, pues el tema que ocupa abarca siglos de historia. (Guldi 2016, 15 - 30).
[166] La obra de Amiano Marcelino podría haber sido la fuente más fiable, pero casualmente las décadas relativas al proceso de institucionalización oficial de la Iglesia y el martirio de San Sebastián no se han conservado (Martin 1976, 630 - 640). Por otro lado, las fuentes hagiográficas de mayor importancia son las de San Ambrosio y San Dámaso.

ejecutados, y sus propiedades confiscadas, muchas iglesias fueron quemadas, junto con la escritura sagrada. La fuerza de la nueva religión ponía en jaque la propia estructura política romana, muy unida a la religión pública aun politeísta. Los emperadores hasta ahora entendían que si protegían la religión pagana se aseguraban el poder, pero el cambio en la forma de entender la vida, que se había producido tras años de crisis económico-sociales, llegada de cultos orientales, subidas de impuestos, interminables guerras civiles e invasiones, había dado lugar a cambios en la psicología social. Las dudas y la desconfianza vital, habían propiciado el auge de una nueva religión como la cristiana, la cual daba grandes esperanzas sobre todo a los sectores más desfavorecidos y vulnerables.[167]

Es aquí donde emerge la figura de Sebastián, según San Ambrosio, sería comandante de la primera cohorte, por tanto, figura cercanísima al emperador, de probado valor, gran paciencia, demostrada lealtad, honesto…. Su personalidad le llevó a rechazar ante el emperador la persecución que se estaba llevando a cabo contra los cristianos. Siguiendo el proceso habitual para ejecutar a los cristianos, se le obligó a sacrificar victimas en honor a los antiguos dioses, no hacerlo significaba morir. Prefirió aceptar su destino, fue atado al tronco de un árbol y asaeteado[168]. Los soldados que lo hicieron lo dieron por muerto y se fueron, pero, un grupo de cristianos, al frente del cual estaba una famosa noble cristiana, Irene, acudieron en su ayuda, se lo llevaron y le curaron sus mortales heridas. Al parecer, tan graves fueron que solo Dios pudo permitir que sobreviviera, gracias a su intervención o la de unos ángeles. En casa de Irene sanó de sus heridas, además, ella le prometió que le ayudaría a escapar de la ciudad de forma oculta, pero San Sebastián, fue en busca del emperador para decirle, de nuevo que dejará de perseguir a los cristianos, en este caso, aunque hay diversas versiones, fue apaleado, decapitado y su cuerpo lanzado a la Cloaca Máxima. Los cristianos de la ciudad, lo recuperaron y se lo llevaron a las catacumbas de la Vía Appia, donde poco después, en tiempos de Constantino, se erigió la Basílica de San Sebastián (Fig. 1).

[167] (Kovaliov 1979, 795 - 810).
[168] Las formas más usuales de ejecución reservadas a los cristianos, eran la cremación, lapidación, o la exposición a las fieras, en ningún caso el lanzamiento de flechas. (Mateo Donet 2016, 233 - 240)



Fig. 1: Basílica de San Sebastián de las Catacumbas. (Roma). Foto de autor.

Desde su martirio el culto a San Sebastián alcanza gran popularidad en Roma, se construyen a lo largo de los siglos muchas iglesias, incluso en el Palatino, lugar de especial interés para la política y religión romana.[169]

En cuanto a la iconografía y las reliquias, empiezan a aparecer desde la asimilación paulatina del cristianismo durante el siglo IV La primera pintura mural encontrada corresponde al siglo V, en las catacumbas romanas de San Calixto. En época

[169] (Castillo Guerrero 2008, 14 - 30). Estas dos iglesias albergarán la mayoría de las reliquias, y desde ahí se irán difundiendo. La iglesia en el Palatino está cerca de enclave donde desde hacía siglos se hallaba un templo de Apolo.

altomedieval, las representaciones del Santo muestran a un hombre de edad avanzada, con vestimenta noble, aureola y gesto hierático (Fig. 2).



Fig. 2: Mosaico en el Altar de San Sebastián, en la Iglesia de San Pedro in Vincoli (Roma). Foto del autor.

Esta primera imagen empezará a ser sustituida por la más representada hasta la actualidad, a partir del siglo XIII, San Sebastián, se irá rejuveneciendo, y será mostrado ante los fieles, en pinturas, y esculturas, como un joven fornido, al que vilmente se le ha llenado el cuerpo de flechas. (Fig. 3).



Fig. 3: Pintura de finales del siglo XVI de San Sebastián, en la Iglesia de Alcalá de Moncayo (Zaragoza). Foto del autor.

En muchas representaciones, el arco y las flechas pasan a ser elementos fundamentales portados por el propio Santo, como si fueran de su uso[170]. Así, San Sebastián se acercará por sus atributos y por su apariencia física al dios Apolo. En el siglo VII, además, San Sebastián había adquirido uno de los poderes del hijo de Zeus, la

[170] (Lanzuela Hernández, 2006, 234) En el Retablo de la Coronación en la catedral de Teruel.

capacidad de llevarse la peste. [171] Sebastián según la tradición cristiana habría librado a Italia de una de las grandes pestes que asolaban la península a finales de este siglo.

Este simbolismo, el de impartir justicia a través de flechas, ya se atribuye a Dios, en los Salmos del Antiguo Testamento.[172] Pero esta forma sangrienta de justicia desaparece con el paso de los siglos, pues ya solo caben bondad, compasión, curación en Dios y los Santos, pues como se sabe, en la Edad Media, la peste se atribuirá al Demonio y a las brujas. San Sebastián, será más adelante, como antes lo fue *Apollo Medicus*, quien librará de cualquier epidemia a la poblacion, sobre todo a partir de la gran calamidad, del siglo XIV.

En cuanto a las reliquias, se extendieron desde la Basílica de San Sebastián, al principio, por Roma hacia San Pedro del Vaticano, San Pietro in Vicoli, o al Convento de Santi Quattro Coronati y muchas más. [173] En los siglos posteriores, las reliquias y representaciones del Santo se multiplicaron, con ello el culto al Santo se extendió por cientos de ciudades y pueblos de Europa incluso en el siglo XVI muchas llegaron a América. (Fig. 4.)

---

[171] Apolo lanza dardos al campamento de los griegos, por su impiedad y la peste acaba con estos, hasta que decide retirarla. (Homero 2005, Canto I). Los cadáveres se queman para que no se extienda la enfermedad, podríamos estar ante el origen de la purificación que en muchas festividades populares aún se lleva a cabo en honor a San Sebastián.

[172] (Carvajal González. 2015, 6).

[173] En esta última se guarda hasta la actualidad, en un relicario mandado construir por el papa Gregorio IV, en el siglo IX, el cráneo del mártir. (Castillo Guerrero 2008, 14 - 20).



Fig. 4: Reliquia de San Sebastián, incrustada en el pecho de una escultura móvil contemporánea de madera. Alcalá de Moncayo (Zaragoza). Foto del autor.

En una época en la que la mayoría de la población no sabía leer, estas reliquias, pinturas, y aún más esculturas, tendrían la función de servir como vehículo propagandístico para la difusión de los *mitos* del cristianismo, aprovechando las supersticiones sociales y la creencia en la magia, que ya desde la Antigüedad eran inherentes a gran parte de la sociedad, se reforzaría la fe cristiana. [174] Es aquí donde la reliquia juega un papel esencial, como fuente de conexión del mundo terrenal y el más allá.[175]

[174] El culto centrado en torno a figuras sagradas, ya era normal en época grecorromana, pues se llevaba a cabo la veneración de estatuas que se creían mágicas, (Luciano 1998, 115 - 145).
[175] (Encuentra Ortega 2018, 1 - 7).

Habría que señalar que la nueva forma de representar a San Sebastián, herido de muerte, con cantidad de flechas en el cuerpo, tiene otra finalidad, la de llamar la atención del espectador con la exageración del sufrimiento.[176] La expresión gráfica de sangre y violencia, es decir, de sufrimiento, produciría una cierta sensación de «alivio y consuelo en el hombre que desea verse liberado del dolor que padece a lo largo de su vida …» [177]Del mismo modo que en las representaciones trágicas griegas. Y aunque sus efectos dinámicos, no llegan a alcanzar la expresividad de una obra de teatro, resulta poco verosímil que no llegaran a tener trascendencia en la *psique* del hombre común medieval que desconocía la escritura, por tanto, cuyos medios de comunicación se limitaban a la oralidad, figuras, símbolos, cantos….[178] Así parece que la catarsis sigue jugando un papel esencial en la educación cristiana, es decir, en la adquisición de una conciencia común, se puede decir que, con el culto en torno a los Santos, se está dando forma en última instancia, a una forma ejemplarizante de comportarse.

Por otro lado, en el siglo XII, aumenta el temor al Diablo, al siglo siguiente, se crea la *Inquisición pontificia*, en el XV, el *Malleus Malleficarum,* ¿Podríamos decir que paradójicamente, el desarrollo del culto a los Santos, tenía como objetivo contrapesar con amor, el temor que la misma Iglesia y la superstición humana estaban fomentando?[179]

Como conclusión, su mítica vida, su nombre o incluso los símbolos y poderes que se le atribuirán después, tienen como modelo elementos sociales y psicológicos más antiguos que fortalecerán la creencia, el culto y las prácticas religiosas en torno a San Sebastián.

En el mito, donde lo fantástico y lo real se complementan, emerge nuestro personaje, donde la leyenda acaba por jugar un papel más importante en las sociedades posteriores que la propia realidad. No importa si, San Sebastián, o Jesús hicieron lo que se cree, lo importante es la influencia de sus "vidas" tras morir, la capacidad de desarrollar cultos, religiones, y costumbres, que, en última instancia, cambiaron el comportamiento social del ser humano y al final la propia Historia.

---

[176] Algo que ya hicieron los cronistas durante siglos, incluso en el ámbito protestante (Foxe 1563, 5 - 30).
[177] (Lanzuela Hérnandez 2006, 14 - 16).
[178] Las canciones juegan un papel esencial en la religión a la hora de trasmitir ideas y sentimientos, además, por su musicalidad permiten ser recordadas con mayor facilidad. La canción de la Aurora, de Alcalá de Moncayo, " Aurora de Alcala" En:http://encantodelmoncayo.blogspot.com/2011/01/ (3 / 4/ 2019).
[179] (Quaife 1989, 21 - 32).

Bibliografía

Castillo Guerrero, Miguel (2008): « Urbanismo y religión .San Sebastian y su huella en la trama urbana de Roma. » En : Espacio y tiempo. Revista de Ciencias Humanas, No 22, pp. 9-42

Encuentra Ortega , Alfredo. (2018): «Las reliquias y el culto a los mártires.» 1 ª Edición. Zaragoza. *El culto a las reliquias: interpretación, difusión y ritos.* , 1 - 7 .

Foxe, John. (1563): *El libro de los Mártires:* Jhon Day.

González Carvajal, Helena (2015):«San Sebastáin martir y protector contra la peste .» En: *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. VII, nº 13, pp. 55-65.e-ISSN: 2254-853X

Guldi, Jo. (2016): *Manifiesto por la Historia:*Madrid : Alianza Editorial.

Lanzuela Hernández, Joaquina (2006) : «Una aproximación al estudio iconográfico de San Sebastián.» En: *STVDIVUM.Revista de Humanidades, 12* : 234 - 235 .

Homero (2005). *Iliada* . Buenos Aires : EDAF.

Kovaliov, S.I. (1979): *Historia de Roma.* Madrid: Akal.

Luciano (1998). *Relatos Fantásticos:* Madrid: Alianza Editorial.

Martin, Fliche. (1976): «La iglesia en la penunbra .» En *Historia de la Iglesia*. Valencia: EDICEP.

Mateo Donet, Maria Amparo (2016): *La ejecución de los mártires cristianos.* Universidad de Murcia : Centro de Estudios del Próximo Oriente y la Antigüedad tardía.

Quaife, G.R. (1989): *Magia y Maleficio. Las brujas y el fanatismo religioso.* Barcelona: Crítica, 1989.



Parte Tercera

EDAD MODERNA





SANTOS PATRONOS Y RELIQUIAS EN LA ESPAÑA DE LA CONTRARREFORMA

Dr. Eliseo Serrano Martín[180]

El 23 de marzo de 1630 la Congregación de Ritos publicó un decreto, *Decretum pro patronis in posterum elegendis*[181]*,* que iba a cambiar el procedimiento seguido hasta ese momento para la elección del santo patrono o santo protector, otorgando un control directo a la sede apostólica. El decreto dejaba claro que solo podían ser elegidos como santos patronos aquellos santos venerados como tales por toda la iglesia universal, *"quod eligi possint in patronos ii solum, qui ab ecclesia universali titulo sanctorum coluntur, non autem beatificati dumtaxat";* es decir los ya canonizados o registrados en el martirologio romano. La elección debía hacerse por los representantes institucionales del pueblo reunido en consejo municipal y debía ser confirmada por los oficiales del clero local y el obispo de la diócesis. Finalmente el proceso verbal debía ser examinado por la Congregación de Ritos que era quien controlaba que las disposiciones de ser santos canonizados y elegidos con la aprobación del obispo se cumplían, *"causa cognota, ab eadem congregatione approbari, et confirmari".*

Con este decreto quedaron descartados los beatos y santos de dudosa autenticidad. También se ha afirmado que esta innovación normativa contribuyó con fortuna diversa para los santos modernos, limitándolos, y de ahí una cierta preferencia por los santos antiguos, los mártires de diversa índole, los ángeles, la Virgen y figuras del Nuevo Testamento

Para Roma la fiesta del santo patrono fue considerada muy importante por lo que Urbano VIII promulgó una Bula en 1642, *Pro observatione festorum*[182] en el que se

---

[180]Profesor del Departamento de Historia Moderna y Contemporánea de la Universidad de Zaragoza. Correo: eserrano@unizar.es
*Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación HAR2014-52434-C5-2-P del que soy Investigador Principal. El autor es Investigador Principal del Grupo de Referencia H01_17R, BLANCAS, financiado por el Gobierno de Aragón con fondos FEDER. Este artículo está basado y recoge partes significativas de otros trabajos míos, especialmente "Santidad y patronazgo en el mundo hispánico durante la Edad Moderna", *Studia Historica,* 40,1 (2018), pp. 75-123; "Huesos de santo. Santa Engracia y la entrega de reliquias en las entradas reales zaragozanas", en Manuel Peña, ed., *La Vida cotidiana en el mundo hispánico (siglos XVI-XVIII)*, Madrid, Abada, 2011, pp. 407-424 y "Devociones en Zaragoza en el siglo XVII: vírgenes aparecidas, mártires y obispos" en *Dimensioni e problema della ricerca storica*, 2/2017, pp. 113-154.

[181] *Decreta Authentica Congregationis Sacrorum Rituum: Ex actis…* Tomus Primus, ab anno 1602-1645…, Romae, Typis Francisci et Leopoldi Bourlié, MDCCCXXIV, nº 705, p. 237.

[182] *Pro observatione festorum*, en *Magnum Bullarium Romanum, a beato Leone Magno usque ad S.D.N. Benedictum XIV. Opus Absolutissimum…* Tomus Quintus, Romae, ex Typographica Reverenda Camara Apostolica…, MDCCXLII, p. 378; hay edición exenta: *Pro observatione festorum cum explanationes ulteriore Ferdinandi Archepiscopi Coloniensis,* Coloniae Agrippinae Impressum, MDCXLIII.

declaraba fiesta de precepto el día del santo protector y por tanto también un día festivo para los trabajadores.

Ambos decretos, dedicados en exclusividad a los santos patronos, se añadían a una intensa actividad normativa sobre la santidad que reforzará el papel del Pontífice y la Inquisición pero que también tendrá como objetivo defenderse de las críticas de la falsa santidad[183].

Al patrono se le exprime su poder religioso y simbólico, se le muestra con todo su esplendor en su elección prodigiosa del lugar donde se le venera y, en la mayor parte de las ocasiones, se conservan sus reliquias. Porque se trata de hacer ver que las ciudades han sido elegidas por estos protectores, por estos curadores o terapeutas de la vida ciudadana. Sin duda alguna los santos patronos cumplirán a la perfección la demanda de las ciudades y villas, de las comunidades locales y territoriales de identidades propias que fuesen prestigiosas y que contasen con la aprobación y el beneplácito divinos. Estos santos patronos, sus reliquias, milagros y hagiografías serán solicitados, aupados y venerados por esas comunidades locales, pero también serán disputados por patrias y naciones que verán de este modo reafirmada su identidad y reconocida su antigüedad. Y la relación encomiástica entre ciudad y santo se manifestará de manera clara en las corografías, en las historias generales y en la hagiografía.

****

Si analizamos la construcción de la Historia de España desde la perspectiva de los escritos de la Edad Moderna veremos muy claramente la relación entre las Corografías (historias particulares de lugares o territorios) y los patronazgos: todas estas historias están basadas en patronazgos y posesión de cuerpos santos, o fragmentos de ellos. A la vinculación mítica o mitificada de héroes antiguos va a unirse la firme y estrecha relación con los orígenes del cristianismo o la defensa sin fisuras de la ortodoxia por parte de quienes han sido proclamados santos y que tuvieron la dicha de nacer en la ciudad. El santo señala como elegida la ciudad, esta lo declara protector y se siente afortunada de contar con parte material de su existencia: las reliquias en forma de huesos o ropajes u otros elementos más imaginativos

La primera historia moderna general de España[184] fue la de Esteban de Garibay (Mondragón 1533-Toledo 1599)[185]. Heredero de la tradición humanística su intención fue escribir una historia de los territorios (España) que en ese momento pertenecían al

---

[183] SERRANO MARTÍN, Eliseo "La santidad en la Edad Moderna: límites, normativa y modelos para la sociedad", *Historia Social*, 91, 2018, pp.149-166.
[184] CUART, Baltasar: "La larga marcha hacia las historias de España en el siglo XVI", en GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, coord.: *La construcción de las Historia de España*, Madrid, Marcial Pons, 2004, pp. 45-126, esp. pp. 110-124.
[185] GARIBAY, Esteban de: *Los XL libros del compendio historial de las Chronicas y universal historia de todos los reynos de España / compuesta por ...*, Amberes, Cristobal Plantino, 1571; ALVAR EZQUERRA, Alfredo: "Esteban de Garibay: doce claves y alguna relectiones para entender como paralizó la renovación historiográfica española", en *Revista de Historiografía*, 15, 2011, pp. 90-97.

monarca (excluído por tanto Portugal). El mismo anuncia en su obra que es una historia superior a las crónicas, que su historia era la conjunción de las historias de todos los reinos que de modo independiente se habían hecho. Hace una yuxtaposición de historias. Pero aun siendo importante el acopio de fuentes documentales de archivo su escritura en asuntos religiosos y eclesiásticos mantiene las deudas con la acción milagrosa de santos y mártires y la aceptación acrítica de listados episcopales, erección de iglesias y capillas y cultos diversos. Por supuesto acepta la predicación apostólica y la difusión del cristianismo de raíz santiaguista. De dos historias reconoce préstamos significativos, de la del canónigo zamorano Florian de Ocampo (c.1499-1558)[186] y del aragonés Jerónimo Zurita[187]. En esos años hay intentos importantes: Juan Vaseo con su Rerum Hispanicarum Chronicon[188], Pedro Antonio Beuter[189], la Chronica d'España de Francesc Tarafa[190], Lucio Marineo Sículo[191] y otros que servirán a posteriores historias de una manera u otra[192]. Todos ellos serán referencia a la hora de defender los patronatos locales.

El referente por excelencia de la Historia de España durante dos siglos fue la Historia del jesuita Juan de Mariana, editada en Toledo en 1592 con el título *Historiae de rebus Hispaniae Libri XX,* nuevamente publicada en 1595 con la adición de cinco libros más y ya, traducida al español en dos volúmenes, con el título Historia General de España en 1601[193]. Aunque fue acusado de dar crédito a historiadores poco fiables y de aceptar la cronología bíblica o los milagros, la obra de Mariana puede ser considerada una síntesis en la que fue encajando todo con precisión

---

[186] OCAMPO, Florián de: *Los cinco primeros libros de la Coronica General de España…*, Medina del Campo, Guillermo Millis, 1553. Hay otra edición en Alcalá, Juan Íñiguez de Lequerica, a costa de Diego Martínez, 1578; OCAMPO, Florián de: *Los cinco libros postreros de la Coronica General de España / que continuava Ambrosio de Morales…,* Córdoba, Gabriel Ramos, a costa de Francisco Roberte, 1586; *La Coronica General de España / que continuava Ambrosio de Morales…,* Alcalá, Juan Íñiguez de Lequerica, 1574.

[187] ZURITA, Jerónimo: *Anales de Aragón*, Edición de Ángel Canellas, Zaragoza, IFC, 1967-1977, 8 vols. [Hay edición en red, en Biblioteca Virtual de la IFC].

[188] VASEO, Juan: *Chronicum Rerum Memorabilium Hispaniae,* Salmanticae, Ioannes Iunta, 1552.

[189] BEUTER, Pedro Antonio: *Primera parte de la Coronica General de toda España y especialmente del reyno de Valencia…*, Valencia, Joan de Mey Flandro, 1546, lib. I, c. 23. Sobre la importancia de Beuter, H. Rausell, "La espiritualidad de Pedro Antonio Beuter: erasmismo y corrientes de reforma", en *Estudis,* 23, 1997, pp. 41-75., funda muchas de sus afirmaciones en la defensa de la tradición frente a la primacía de Roma.

[190] TARAFA, Francesc: *Chronica de España del canonigo Francisco Tarapha barcelonés, del origen de los Reyes y cosas señaladas della y varones illustres. Traduzida de lengua latina en castellana. Van añadidas a la postre unas tablas, que contienen el numero de los pontifices y emperadores romanos y origen y numero de los reyes de España y Francia*, Impressa en Barcelona por Claude Bornat al Aguila fuerte. Año de 1562.

[191] La obra de Lucio Marineo Sículo más editada en el siglo XVI fue *De rebus Hispaniae memoriabilius, libri XXV* [De las cosas memorables de España]. Hay ediciones de Alcalá, Manuel de Eguía, 1530. [edición moderna, Madrid, La Hoja del Monte, 2004].

[192] VALERA, Diego de: *Crónica de España*, Sevilla, Alonso del Puerto, 1482, muy editado en el siglo XVI. Hay una edición zaragozana muy interesante, VALERA, Diego de *La cronica de España*, Çaragoça, Jorge Cocci, 1513

[193] MARIANA, Juan de: *Historia General de España compuesta primero en latín, después vuelta en castellano por ...,* Toledo, Pedro Rodríguez, 1601.

El culto de los santos patronos nos presenta una diversa casuística en la elección de los mismos por parte de los fieles, las congregaciones, las ciudades o los países. Desde la invocación de la protección de los mártires antiguos cuyas reliquias conservan, cuerpos santos de especial veneración nuevamente valorados en los siglos de la contrarreforma, hasta los puestos por intereses sociales y políticos por parte de elites religiosas y políticas, son muchos los santos que en los siglos modernos son señalados como protectores.

Francisco Rodríguez en su *Breve compendio de las grandezas del reyno de Aragón*[194], además de referirse a las imágenes aparecidas de la Virgen, recoge vidas de santos aragoneses y de aquellos cuyas reliquias descansan en el territorio señalando 51 más los denominados Innumerables enterrados en la cripta de santa Engracia. Muchos de los que cita son patronos de ciudades y localidades aragonesas a cuyo patrocinio se fueron acogiendo desde la Edad Media. Son los casos de santa Engracia y san Valero, ambos patronos de Zaragoza, la primera desde el siglo XV y el segundo vinculado a la catedral zaragozana desde el siglo XII. De Huesca es patrono san Lorenzo, de Calatayud san Íñigo, de Torrehermosa san Pascual Baylón (aunque cuando escribe Rodríguez solo es beato ya que fue canonizado en 1690 por Alejandro VIII), de Cetina san Juan Lorenzo, de Tarazona san Atilano y san Gaudioso, de Zuera san Glicerio o de Jaca santa Orosia. Falta sin duda un estudio profundo de los patronazgos, de la elección de patronos durante la Edad Moderna en donde dilucidar los aspectos de culto y culturales que llevaron a dicha elección porque algunos no tienen el título de santo canonizado. Para el reino de Nápoles hace años que fue publicado un estudio sobre la santidad barroca con especial atención a los santos patronos y la protección colectiva[195]. En dicho estudio, entre 1630 y 1750 fueron 225 las ciudades y otras instituciones las que eligieron 410 nuevos santos patronos en 347 elecciones, de acuerdo a la nueva normativa de marzo de 1630, con lo que se manifiesta que Nápoles supera a todas las regiones de la península en cuanto al dinamismo en el culto de los santos. Y ni qué decir tiene que Italia está a la cabeza de los países católicos. A finales del siglo XVI la mayor parte de las ciudades o de los territorios tienen uno o más santos patronos. A modo de ejemplo Sallman cita cuatro para L'Aquila (Bernardino de Siena, Massimo mártir, Pietro Celestino -el Papa Celestino V- y el abad Equizio), Lecce tiene a Oronzo e Irene de Tesalónica, Bari a Nicola di Mira, Trani a Nicola Pellegrino, Biaggio a Giorgio, Riccardo y Cataldo y Nola a Felice. En Nápoles hay siete: Agrippino, Aniello, Aspreno, Atanasio, Eusebio, Severo y Gennaro.

San Isidro. Madrid

San Isidro (figura 1) es un buen ejemplo de santo "fabricado" con unos intereses claros para la Monarquía, con recursos a la veneración de sus reliquias conservadas y

[194] RODRÍGUEZ, Fernando: *Breve compendio de las grandezas del reyno de Aragon*, Roma, Imprenta de la Reverenda Cámara Apostólica, 1685.
[195] SALLMAN, Jean-Michel: *Santi barocchi Modelli di santità. Pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750*, Lecce, Argo, 1996, esp. pp. 84-120.

apología de vida heroica y milagrosa a través de la literatura. Fue celebrado por primera vez como patrón de Madrid[196], y reconocido por el Papado, el 15 de mayo de 1620, con una procesión general, un castillo de fuegos artificiales, una máscara y un certamen poético organizado por Lope de Vega[197] en el que se cantaron los milagros del patrón pero también a Madrid como madre de santos, a su escudo y a las grandezas de la villa y Corte.



Figura 1.- San Isidro, labrador. Francisco de Goya, estampa sobre papel verjurado nº invent. 45606. Biblioteca Nacional de España, Madrid.

[196] RÍO, María José del: *Madrid, urbs regia. La capital ceremonial de la Monarquía Católica*, Madrid, Marcial Pons, 2000, pp. 83-118; SAEZ, Ricardo: "El culto a san Isidro labrador o la invención y triunfo de una amplia operación político religiosa (1580-1622)" en VITSE, Marc ed., *Homenaje a Henri Guerreiro: la hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*, Madrid, Iberoamercana, 2005, pp. 1033-1045; RÍO, María José del: "Agiografia e cronaca di una capitale incerta (Madrid e Isidro labrador, 1590-1620)", en FIUME, Giovanna, a cura di: *Il santo Patrono e la città. San Benedetto il Moro… op. cit*., pp. 45-67.

[197] LOPE DE VEGA, *Justa poética y alabanzas justas que hizo la insigne Villa de Madrid al bienaventurado San Isidro en las fiestas de su Beatificación*, Madrid, 1620. Luego escribiría *Relacion de las fiestas que la insigne villa de Madid hizo a la canonización de su…patron san Isidro, con las comedias… y los versos que en la Iusta poetica se escrivieron*, Madrid, viuda de Alonso Martin, 1622.

Para María José del Río, “la configuración del primer panteón de patronos urbanos, en el contexto de incertidumbre sobre el papel de la ciudad como capital permanente, presenta una Villa ansiosa por mantener o recuperar su gloria como Corte, pero también una Villa que optaba temporalmente por construirse una identidad con rasgos que le permitieran valorarse por sí misma y afrontar la inseguridad de su destino. Y estos rasgos se los proporcionaron los santos patronos, cuya historia reescrita les permitió encapsular la historia legendaria de la ciudad, sus valores y sus aspiraciones”[198].

De san Isidro tenían el cuerpo custodiado en la iglesia de san Andrés, una de las iglesias más antiguas de Madrid hasta que fue trasladado a la nueva iglesia colegial de san Isidro. Existía un texto medieval que hablaba de Isidro y un manuscrito con la vida y milagros del santo. Es en 1588 cuando comienza la campaña por la beatificación y en 1571 cuando aparece en el Flos sanctorum del franciscano Juan Ortiz Lucio. Los problemas con la traslación de la capital nuevamente de Valladolid a Madrid, la posesión del cuerpo santo de su mujer santa María de la Cabeza, la vinculación con una iglesia del tirón popular de la Virgen de Atocha, la recogida se subsidios de cara a su canonización y los intereses de la Monarquía, hicieron posible que en pocos años lograra subir a los altares[199]. La posesión del cuerpo santo, de sus reliquias corpóreas, es la base de muchos milagros y del auge de la devoción. Beatificado en 1619, fue canonizado en 1622 en la múltiple subida a los altares promovida por Gregorio XIII junto a otros tres españoles (Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús y Francisco Javier) y un italiano, Felipe Neri.

Santa Engracia. Zaragoza

La referencia martirial más significativa de la Hispania cristiana es sin duda la cripta de santa Engracia en Zaragoza[200]. El más antiguo testimonio sobre los primeros cristianos zaragozanos e incluso hispanos data de los años 254-255 y es la epístola 67 de

[198] RÍO, María José del: *Madrid, urbs regia ... op cit*, p. 118.

[199] ORTIZ LUCIO, Juan, Flos sanctorum, compendio de vida de los santos, Madrid, 1571; se resume la biografía escrita por Juan Diácono. Los Milagros de San Isidro (siglo XIII), Madrid, 1993 [Transcripción, traducción y facsímil del texto llamado “Códice de Juan Diácono”, editado por FITA, Fidel , “Madrid desde el año 1235 hasta el 1275. Ilustraciones y texto de la Vida de San isidro por Juan Diácono”, Boletín de la Real Academia de la Historia, IX, 1886, pp. 11-157”]; VILLEGAS, Alonso de ,Vida de Isidro labrador cuyo cuerpo está en la iglesia parroquial de San Andrés de Madrid, escrita por el maestro Alonso de Villegas, toledano. Dirigida a la muy insigne villa de Madrid, Madrid, Luis Sánchez,1592; BLEDA, Jaime ,Vida y milagros del glorioso San Isidro el Labrador, hijo, abogado y patrón de la Real Villa de Madrid, Madrid, 1622. Sobre la biografía de María de la Cabeza, nombre asignado a la mujer de Isidro, ver el libro del jesuita SERRANO, Francisco A. , Historia puntual y prodigiosa de la vida, virtudes y milagros de la B. María de la Cabeza, Madrid, 1752

[200] Las páginas que siguen sobre santa Engracia están tomadas de mi estudio sobre el Pilar, vid. SERRANO MARTÍN, Eliseo: *El Pilar, la historia y la tradición. La obra erudita de Luis Díez de Aux (1562-ca. 1630),* Zaragoza, Mira, 2014, pp. 23 y ss.; “Huesos de santo. Santa Engracia y la entrega de reliquias …” *op.cit*.; vid. también GARCÍA HERRERO, María del Carmen y CRIADO, Jesús: “Orosia y Engracia, princesas santas de la montaña y del llano”, en GARCÍA HERRERO, María del Carmen: *Artesanas de vida*, Zaragoza, IFC, 2009, pp. 261-312.

Cipriano de Cartago, luego canonizado, en la que alude a un «Felix de Caesaraugusta, fidei cultor ac defensor veritatis…». De esta escueta referencia se puede colegir que en 254-255 existía una comunidad cristiana en Zaragoza a la que pertenecía el citado Félix.

Zaragoza tenía un *templum* con las reliquias de Engracia (figura 2) y los 18 mártires cantados por Prudencio en su Peristephanon (De las Coronas), compuesto a comienzos del siglo V y del que hizo una traducción Luis Díez de Aux en 1619[201]. Son estos *Carmina* la más antigua fuente para conocer las persecuciones contra los cristianos en *Caesaraugusta*, muy probablemente caídos en la persecución de Valeriano (entre 253-260). Los llamados Innumerables en el *Peristephanon* fueron dieciocho mártires cuyos huesos y cenizas se guardaban en un sepulcro común. Los restos del cuerpo de santa Engracia se guardaban en otro sepulcro, según tradición lejana a los hechos. Prudencio relata el martirio de los 18 compañeros de esta virgen y, para muchos princesa lusitana, que fueron azotados y decapitados. Se representa a la santa, con la palma del martirio y un clavo en la frente. Carrillo y Murillo, en sendas publicaciones, pretenden revitalizar el culto y afianzar la devoción[202].



Figura 2.-Detalle de Santa Engracia. Atribuída a Bartolomé Bermejo. H. 1447, Museo de la Colegiata de Daroca.

---

201 PRUDENCIO, *Obras*, introducción, traducción y notas de Luis Rivero García, Madrid, Gredos, 1997; DÍEZ DE AUX, Luis: *Traducción de los himnos que hizo Aurelio Prudencio, a los ilustrísimos martyres san Laurencio, san Vicente, santa Engracia, san Lupercio y los demás innumerables que padecieron en la Imperial Ciudad de Çaragoça,* Zaragoza, Luis de Lanaja y Quartanet, 1619.

202 Sobre la patria de la mártir, Carrillo piensa que es de Zaragoza, mientras que Murillo sostiene el origen portugués, vid. CARRILLO, Martín: *Historia del glorioso san Valero obispo de la ciudad de Çaragoça. Con los martyrios de san Vicente, santa Engracia, san Lamberto y los Innumerables martyres, naturales, patrones y protectores de la ciudad de Çaragoça. Con un catálogo de todos los prelados, obispos, arzobispos y abades de Aragón*, Zaragoça, Juan de Lanaja, 1615; MURILLO, Diego: *Fundación milagrosa de la Capilla Angelica y Apostolica de la madre de Dios del Pilar y Excellencias de la imperial ciudad de Çaragoça…* Barcelona, Sebastián Matevad, 1616, p. 266.

Para la revitalización del culto se tendrán en cuenta la imagen martirial de Engracia y sus compañeros, con toda la potencia simbólica de los episodios que se suceden que tienen su paralelismo en la pasión de Jesús, incluida la columna donde fue flagelada y que es, según la leyenda, parte del palacio de Daciano y posterior elemento de la cripta, que hubo de protegerse con hierro porque arrancaban fragmentos de la misma. Al mismo tiempo la construcción del conjunto de los mártires, de los 18 transformados en *Innumerables*, como una *militia christi* compuesta por tropa cuantiosa a cuya cabeza se encontraba Engracia es otra vuelta en el relato hagiográfico. Pero sin ninguna duda lo que contribuyó sobremanera a su verdadera importancia en el conjunto devocional zaragozano y en el espacio público concejil fue la puesta bajo protección de los monarcas del conjunto monástico con la erección de un nuevo cenobio de la orden jerónima. Y añadido a ello el control ciudadano de la cripta y de las reliquias.

También hubo muchos momentos en que los ilustres visitantes se acercaron piadosamente al monasterio y solicitaron alguna reliquia, siempre controladas en un armario o en el pozo por el concejo de la ciudad, celoso guardián que negó en no pocas ocasiones regalo tan significativo. Esta entrega de reliquias suponía en la práctica un poder muy grande porque los jurados tenían la llave de una poderosa protección y el control de una parte sustancial de la vida religiosa y devocional zaragozanas[203]. Una parte la compartían en las procesiones en las que las reliquias de los santos que se encontraban en la cripta martirial se juntaban con los santos ciudadanos de La Seo y en peana eran paseados y eran vistos por el conjunto de la población zaragozana que de este modo sentían su fuerza taumatúrgica.

Durante la ocupación musulmana se ocultaron las reliquias, muchas en el sarcófago *Recetio animae*, y muy posteriormente fueron hallados con inscripciones identificativas de Lupercio y Engracia unas arquetas en 1320, según narra Domingo de Tarba en carta al rey Jaime II, aunque éste no de los nombres, ya que sólo habla de los mártires[204]. La noticia del hallazgo la sitúa el cronista Jerónimo Zurita en 1389, ya con los nombres de ambos mártires[205]. Tampoco debe olvidarse que es patrona de la ciudad desde el 16 de abril de 1480 y que su pozo de reliquias tendrá una gran importancia para satisfacer el ansia de "huesos de santo" de la sociedad española y sus dirigentes durante toda la Edad Moderna, movidos por el espíritu contrarreformista que, con la veneración de estos cuerpos santos, o partes de ellos, les diferenciaba de los protestantismos[206].

---

[203] SERRANO MARTÍN, Eliseo: "Huesos de santo. Santa Engracia y la entrega de reliquias …" *op.cit.*
[204] MARTÍNEZ, Jesús: *Jaime II de Aragón: su vida familiar*, Barcelona, CSIC, 1948, t. II, pp. 235-236.
[205] CABANES, M. Desamparados: "Inscripciones medievales encontradas en el sepulcro de Santa Engracia y San Lupercio. Paleografía y reliquias", en *Santa Engracia. Nuevas aportaciones para la historia del monasterio y basílica*, Zaragoza, Ayuntamiento de Zaragoza, Gobierno de Aragón y Parroquia de santa Engracia, 2002, pp. 69-82; MOSTALAC, ANTONIO: "Novedades sobre el sarcófago de la *Receptio animae*, tras su restauración y extracción del arcosolio del muro de la epístola, de la basílica menor de Santa Engracia", en *Santa Engracia. Nuevas aportaciones*, cit., pp. 42-58. Sobre las fechas vid., CRIADO, Jesús: "La fábrica del monasterio jerónimo de Santa Engracia, 1492-1517", en *Artigrama,* 13, 1998, pp. 253-76, en pp. 253-254.
[206] SERRANO MARTÍN, Eliseo: "Huesos de santo. Santa Engracia y la entrega de reliquias …" *op. cit.*

La iglesia de Santa Engracia o de las Santas Masas era, a comienzos del siglo XV, una de las más importantes y el mecenazgo ejercido por los monarcas y otras instancias eclesiásticas, intenso. Incluso el Papa Benedicto XIII (1394-1423) regaló un busto relicario para contener el cráneo de Engracia[207], pieza destruida en 1810 aunque se conserva el cráneo en otro relicario de plata. La difusión de este modelo también nos indica la importancia que ofrecía, no solo la joya argéntea sino también la referencia martirial y de santidad que albergaba. La considerada milagrosa curación de una enfermedad ocular del rey Juan II por el contacto con una reliquia de la santa (la realidad, una intervención de cataratas realizada con pericia por el médico judío Crezcas Abiabar, según relata Zurita) le decidió hacer donación del templo y sus posesiones a la orden de San Jerónimo.

En 1492 se fundó el monasterio por parte de Fernando II en cumplimiento de la voluntad testamentaria de su padre y lo dotó con unas rentas de varios obispados vacantes, además de torres, terrazgos, granjas y censales.[208].

San Lorenzo. Huesca

El caso de san Lorenzo, bien estudiado por José Ignacio Gómez Zorraquino, es paradigmático de cómo las elites ciudadanas reivindicaron la patria del santo con escritos, a veces no tanto por iniciativa propia como respuesta a las reivindicaciones foráneas. Y aunque autores como Dormer tuvieran ciertas reticencias a tomar como autoridad los cronicones de Dextro, sin embargo defendió sin ambages la patria oscense de Lorenzo. Al margen de la historicidad y de los debates que ha habido sobre ello, en el asunto de los santos antiguos y en el de los mártires más particularmente se viene discutiendo sobre la patria (el lugar de nacimiento) y el lugar de martirio o lugar de nacimiento a la gloria. De este modo Roma esgrimió su candidatura pero solo en contadas referencias. En 1662 el concejo de Huesca quiso tomar las riendas contra las reivindicaciones cordobesas al enterarse de que Francisco Carrillo planeaba la

[207] CRIADO MAINAR, Jesús, "Los bustos relicarios femeninos en Aragón. 1406-1567", en GARCÍA HERRERO, María del Carmen y PÉREZ, Cristina: Las mujeres en la Edad Media: aspectos políticos, socioeconómicos y culturales, Zaragoza, IFC, 2014, pp. 341-368; CRIADO MAINAR, Jesús y ESCRIBANO, José C.: "El busto relicario de san Valero de la Seo de Zaragoza. Noticia de su reforma por Francisco Agüero (ca 1448-1452)", *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar* LIX-LX, Zaragoza, 1995, pp. 119-150. Destruido en 1810 sólo quedan descripciones y ejemplos en cuyas capitulaciones se obligaba a los plateros a hacerlos de forma semejante; son los casos de santa Isabel de Bretaña del convento de santo Domingo de Zaragoza del platero Martín Duran en 1509-1515 y hoy en el Victoria&Albert Museum, el de santa Ana de Bretaña en Cariñena de Sever Pelegrín y Pedro Lamaison en 1539 -1542 o el de santa Pantaria de La Almunia de doña Godina del platero Pedro Lamaison en 1542-1544.

[208] *Santa Engracia. Nuevas aportaciones… op. cit.* En 1993 la revista "Aragonia Sacra" dedicó un número monográfico (VII-VIII) a la historia del monasterio. ANSÓN, Arturo: "La iglesia alta del Real Monasterio de Santa Engracia de Zaragoza: aproximación a un monumento desaparecido", en *Seminario de Arte Aragonés*, XXIX-XXX, 1979, pp. 5-26; IBÁÑEZ, Javier: *La portada escultórica de Santa Engracia. Aproximación histórica y breve estudio artístico e iconográfico*, Zaragoza, IFC, 2004; CÍA BLASCO, Javier: "Precedentes y orígenes del monasterio jerónimo de Santa Engracia de Zaragoza", en *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 76-77, 2001-2002, pp. 7-90.

publicación de un libro en la que esgrimía la patria cordobesa y el consistorio acordó que debía procurar que no se editase ningún texto en el que figurase otro lugar de nacimiento que fuera Huesca porque era "ageno a la verdad"[209]. Del mismo modo se debieron ocupar de la obra póstuma de Juan Bautista Ballester, *Piedra de toque* que reivindicaba Valencia como cuna de san Lorenzo[210]. Con la publicación de diversos libros de una reconocida intelectualidad aragonesa –Dormer, Lastanosa, Andrés de Uztarroz, Aynsa, Aguas, Carreras…-, las fiestas por los traslados de reliquias o por la conmemoración del martirio y la construcción del templo de san Lorenzo en Huesca (entre 1608 y 1703) debido al mecenazgo de miembros de esa elite ciudadana que de este modo sentían la protección del santo y sus favores, el culto y difusión quedó bien asentado

Lorenzo y su hermano gemelo o mellizo Orencio eran hijos de san Orencio obispo de Auch y de santa Paciencia. La traslación de las reliquias del obispo y hermano de san Lorenzo reviste mucho interés y se ha ocupado ampliamente Gómez Zorraquino[211]. En la llegada de las reliquias tiene un papel muy destacado el caballero zaragozano exiliado Manuel Donlope gentilhombre de la cámara del rey francés Enrique IV quien redimía de esta manera su participación y la de su familia en la rebelión aragonesa de 1591. Autorizado el traslado, el arzobispo de Auch pidió que el obispo de Huesca, el cabildo de la diócesis y la ciudad mostrasen con un escrito su devoción al santo, el lugar donde se iban a venerar las reliquias y su deseo expreso de contar con ellas. Al mismo tiempo solicitaba reliquias de los cuerpos de Orencio y Paciencia. Las fiestas fueron espectaculares y la ciudad y sus representantes participaron en procesiones, Te deum y celebraciones caballerescas y la universidad organizó una Justa poética. Es toda una ciudad identificada con sus santos al que concedieron su patronazgo.

La ciudad de Huesca cuenta con un busto relicario, realizada posiblemente para acoger la reliquia de san Lorenzo traída desde Roma el 8 de agosto de 1578 solicitada al papa Gregorio XIII por don Juan Olivito, deán de la catedral de Huesca[212]. También se conservaba un dedo en un relicario de plata donado por Jaime II en 1307[213]. Es por tanto un patronazgo sostenido por la posesión de reliquias y culto inmemorial y un

---

[209] GÓMEZ ZORRAQUINO, José I.: *Los santos Lorenzo y Orencio se ponen al servicio de las "tradiciones". Siglo XVII* , Huesca, IEA, 2007*,* p. 28.

[210] *Ibid.* p. 29. También las páginas 61-66 del artículo citado de GÓMEZ ZORRAQUINO, José I.: "Los santos patronos y la identidad de las comunidades locales", en E. SERRANO, ed. Fábrica de santos. España, siglos XVI-XVII, *Jerónimo Zurita*, 85, 2010, pp. 39-74 ; BALLESTER, Juan Bautista: *Piedra de toque de la verdad. Peso fiel de la razón, que examina el fundamento con que Valencia y Huesca contienden, sobre cual es la verdadera patria del invicto mártir san Lorenzo*, Barcelona, Sebastián de Comellas, 1673.

[211] GÓMEZ ZORRAQUINO, José I.: *Los santos Lorenzo y Orencio… op. cit*., p. 99-136

[212] AINSA, Diego: *Fundación, excelencias, grandezas y cosas memorables de la antiquísima ciudad de Huesca*, Huesca, Pedro Cabarte, 1619, p. 484, citado en GÓMEZ ZORRAQUINO, José I.: *Los santos Lorenzo y Orencio ... op. cit*., p. 11.

[213] AINSA, Diego: *Translacion de las reliquias del glorioso pontífice S. Orencio hecha de la ciudad de Aux a la de Huesca, su cara y nada patria…*, Huesca, Juan Pérez de Valdivielso, 1612, p. 9, citado en GÓMEZ ZORRAQUINO, José I.: *Los santos Lorenzo y Orencio… op. cit*., p. 11.

patronazgo que no necesita los procesos informativos que vinculan los decretos de 1630.

Hay que apuntar que sobre su nacimiento ningún texto antiguo se pronuncia, ni siquiera Prudencio que es quien le dedica uno de sus himnos a mediados del siglo IV. Hay que esperar al siglo VI para que se indique que era de estirpe hispana, al siglo XI para encontrar menciones a la iglesia (actual basílica), al XIII para encontrar las cofradías oscenses en Loreto y Huesca y a Felipe II y a la batalla de san Quintín del 10 de agosto de 1557 para que la devoción a san Lorenzo se amplíe con la construcción de El Escorial. Los textos de los siglos XVI y XVII, como ha quedado dicho, están basados en muchos casos en falsos cronicones o textos falsificados[214]

San Julián. Cuenca

En el caso de traslación de reliquias como acrecentamiento de devoción y afianzamiento de la jerarquía eclesiástica tenemos a san Julián obispo de Cuenca, del que se trasladó una reliquia a Burgos, su ciudad natal[215], en 1700. La difusión del culto a este obispo de Cuenca entre 1198 y 1208 hay que buscarla en el interés del cabildo catedralicio por dar prestigio y transformar el lugar en un centro de peregrinación y ampliar, como así se hizo, los límites de su devoción, llegando a ser un santo muy popular que traspasó las fronteras de la diócesis y de España. Como en muchos otros casos, el perfil de santidad se fue fraguando a lo largo de los años en los que se fue ahormando su vida con los consabidos milagros. No hay conmemoración litúrgica de su santidad hasta dos siglos después de muerto, en 1447 y no se hizo continuada hasta 1471. En 1518 se trasladó el sepulcro del obispo a la capilla mayor de la catedral y nuevamente movidos con la construcción del Transparente del altar mayor en 1760. En la Guerra civil su cuerpo fue destruido, salvándose solo unos fragmentos autentificados en 1944[216]. El cabildo conquense exhibió el cuerpo del obispo y se concedieron cuarenta días de indulgencias para todos los que visitasen su tumba. También organizaron una solemne procesión con su cuerpo por la ciudad en un claro intento de revitalizar su culto convirtiendo a san Julián en patrón de la ciudad y la diócesis. A pesar de las curaciones milagrosas y la afluencia de feligreses a ver el cuerpo del santo y de los intentos por hacerse con una reliquia, las expectativas del cabildo no parecieron cumplirse; sin embargo el cabildo inició el proceso de canonización en 1540 y en 1551 con la celebración de la fiesta el cinco de septiembre, día de feria en Cuenca, el concejo

[214] BAYO, M. J.: *Prudencio, Himnos a los mártires*, Madrid, Instituto Nebrija, 1946, ORTIZ DE MENDIVIL, J.J.: *San Lorenzo en la literatur*a, Madrid, 1911; SOTOMAYOR, M.: "La iglesia en la España romana", en GARCÍA VILLOSLADA, R. dir.: *Historia de la Iglesia en España*, I, Madrid, 1979.

[215] La hagiografía del santo siempre ha contemplado su origen burgalés, vid., COFIÑO, Isabel: "La devoción a los santos y sus reliquias en la iglesia postridentina: el traslado de la reliquia de san Julián a Burgos", en *Studia Histórica* , 25, 2003, pp. 351-378, p. 360, nota 16, donde recoge las principales biografías del santo desde la de Francisco Escudero de 1595; sin embargo más recientemente se afirma que fue un mozárabe toledano, vid, JIMÉNEZ MONTESERÍN, Miguel: *Vere pater pauperum. El culto de San Julián en Cuenca*, Cuenca, Diputación Provincial,1999, pp. 17-18.

[216] COFIÑO, Isabel: "La devoción a los santos…" *op. cit,* pp. 361-362 y nota 23.

empezó a interesarse por el santo y a difundir su devoción. Algunos pequeños tropiezos y reticencias aparte, a finales del siglo XVI, en 1595, la santidad del obispo fue anunciada. El siglo XVI fue el tiempo de la explosión popular del culto a san Julián en Cuenca, coincidiendo con la crisis lanera y las epidemias entre 1596 y 1603. Se reivindican de este modo los orígenes cristianos de la ciudad y se explica la importancia del episcopado y su labor en la ciudad sacralizando el territorio[217]. A partir de este momento proliferaron la construcción de ermitas e iglesias y se difundió su imagen con lienzos y tallas diversas y también su carácter de liberador de la peste al invocársele en varias ocasiones con motivo de las epidemias que asolaron Castilla y otros puntos de la península a finales del siglo XVI. Tuvo especial arraigo en Burgos, Murcia o Málaga. El caso de Burgos es especialmente importante porque se mostrarán muy interesados en el culto y encargarán diversos cuadros y esculturas para la catedral entre 1656 y 1678. En este contexto devocional y de orgullo patrio del santo obispo, desde Burgos se solicita en 1699 por parte del arzobispo don Juan Fernández de Isla al obispo conquense una reliquia del cuerpo de san Julián, por su origen y por la devoción mantenida al santo, aunque la devoción del arzobispo no está claro fuera por este san Julián sino posiblemente por el de Antioquía, confusión también habitual en santos homónimos. El cabildo catedralicio de Cuenca envió un dedo y pidió a cambio una reliquia del beato Lesmes que debía ser puesta en un pectoral. A finales de noviembre de 1700 se recibió en Cuenca la reliquia, una mitra y un báculo de plata sobredorada.

Esta entrega de reliquia es un ejemplo claro de los intereses de las elites religiosas por mantener el prestigio y acrecentarlo en la medida de los posible con sus santos patrios, los nacidos en sus diócesis o que fueron parte de su episcopado de modo que ante los ojos de los fieles y vecinos de las localidades se manifestase como señal de la elección por la providencia. Los argumentos siempre serán su origen y la devoción al santo. La participación de la gloria del santo con la posesión de una parte de su cuerpo será la manera de hacer visible

San Segundo. Ávila

En la periferia de la ciudad de Ávila existe una ermita dedicada a san Segundo.Allí, en 1519, los cofrades de san Sebastián, advocación anterior de la ermita, descubrieron el cuerpo de san Segundo, el primer obispo de Ávila[218]. El cabildo catedralicio no consiguió hasta 1594 su traslado a la catedral debido a la negativa de la muy poderosa cofradía que lo encontró (Figura 3).

---

[217] JIMÉNEZ MONTESERÍN, Miguel, *Vere pater* ... op. cit,. NALLE, Sara T.: “Desde el olvido a la fama: el culto a san Julián en los siglos XVI y XVII”, *Almud. Revista de Estudios de Castilla La Mancha*, 1, 1981, pp. 25-41; *Id*: “A Saint for All Seasons: The Cult of San Julián”, en CRUZ, Anne J. y PERRY, Mary E. eds.: *Culture and Control in Counter-Reformation Spain,* Minneapolis-Oxford, 1992, pp. 25-50.

[218] CIANCA, Antonio de: *Historia de la vida, invención y milagros y traslación de San Segundo, primero Obispo de Ávila…,* Madrid, Luis Sánchez, 1595, CÁTEDRA, María: *Un santo para una ciudad. Ensayo de antropología urbana,* Barcelona, Ariel, 1997.



Figura 3.- Sepulcro de san Segundo. Juan de Juni. 1573. Alabastro. Ermita de san Segundo, Ávila.

En la invención de un santo como san Segundo juegan un papel muy destacado la cofradía, con deseos de protección y ayuda, las elites eclesiásticas por promocionar la sede en antigüedad con su primer obispo y las elites ciudadanas presentándole como señal de elección divina. Pero como señala Cátedra Ávila dio un golpe de efecto frente a Segovia, que un año antes había encontrado el cuerpo de su patrón san Frutos, con el hallazgo del cuerpo de san Segundo al anteponerse en jerarquía santa ya que este último era uno de los Varones Apostólicos, uno de los primeros discípulos de Santiago en su

predicación por Hispania y nombrado obispo en los primeros tiempos del cristianismo[219]. La apropiación de muchas ciudades hispanas de la predicación de los primeros discípulos de Santiago llenó muchas páginas; en Zaragoza Atanasio, otro de los varones apostólicos y primer obispo legendario de Zaragoza era reivindicado en 1686 desde una estampa impresa en Roma como uno de los cultos de la ciudad, pero era absolutamente desconocido y solo traído a colación por el interés por la primacía eclesiástica del Pilar, disputada sobre la de la catedral del Salvador o de La Seo[220]. San Segundo estaba por tanto por delante de santos más modernos como san Frutos (642-715) o los antiguos patronos de Ávila, san Vicente, santa Sabina y santa Cristeta[221] Sin duda este obispo fundador y prototipo de los avances de la cristianización de la Hispania romana colmó las expectativas de la clase dirigente abulense pero también de los artesanos y del común en momentos convulsos para la ciudad y para el reino (los prolegómenos de la revuelta de las Comunidades) y con el tiempo se convirtió en fuente de legitimidad histórica, símbolo de poder y fuente de beneficios taumatúrgicos.

San Valero. Zaragoza

Ejemplo de patronazgo vinculado a los intereses de la curia y de los capítulos catedralicios, unido a la política de los reyes cristianos de restauración eclesiástica y mitras obispales en las catedrales de ciudades conquistadas a los musulmanes es san Valero en Zaragoza. El conocimiento que tenemos de este santo y de otros provenientes de la jerarquía eclesiástica como el, parte en primer lugar de los episcopologios de las diferentes diócesis. Efectivamente, la confección de episcopologios fue algo habitual en las sedes episcopales y de la de Zaragoza conocemos varios de los siglos XVI y XVII, siendo de los más significativos el que incorpora el abad Martín Carrillo precisamente en su *Historia de san Valero*[222]. Este listado es un nuevo acomodo de una edición latina con el catálogo de obispos de Zaragoza que, aunque editado en 1611, estaba escrito ya en 1603[223]. El padre Murillo[224] en su *Fundación de la capilla angélica y Excelencias de la ciudad de Zaragoza* también trae un listado con brevísimas semblanzas de obispos y arzobispos. En los siglos siguientes habrá nuevas ediciones de estos listados e incluso

---

[219] ARAGÜÉS. José: "Los discípulos de Santiago. Tradiciones, equívocos y fabulaciones en la fábrica de un entorno nacional (I)", en CAZAL, F, CHAUCHADIS, C. y HERZIG, C. eds.: *Pratiques hagiographiques dans l'Espagne du Moyen âge et su Siècle d'Or*, Toulouse, CNRS, 2005, pp. 221-233; Id: "Los discípulos de Santiago. Tradiciones, equívocos, fabulaciones (II)", en *El texto infinito: reescritura y tradición en la Edad Media y en el Renacimiento*, Salamanca, SEMYR, 2014, pp. 299-311.
[220] SERRANO MARTÍN, Eliseo, "Devociones en Zaragoza en el siglo XVII…" op. cit.
[221] CÁTEDRA, María: *Un santo para una ciudad… op. cit.,* p. 68.
[222] CARRILLO, Martín: *Historia del glorioso san Valero obispo de la ciudad de Çaragoça…op. cit.,* pp. 223-300 : Obispos y arzobispos desde el año 40 hasta 1615.
[223] CARRILLO, Martín: *Catalogus antistitum caesaraugustanorum, qui Romanorum, Gothorum, Arabum et aliorum post ipsos Regum temporibus…usque ad annum 1611*, Cagliari, Martinus Saba, 1611.
[224] MURILLO, Diego: *Fundación milagrosa de la Capilla Angelica y Apostolica …op.cit.*

algunos manuscritos que recopilarán más noticias de los prelados zaragozanos y aragoneses[225].

El obispo Valero es patrón de la ciudad y de la catedral del Salvador (figura 4). Este santo, obispo de la ciudad de Zaragoza[226], vivió a caballo de los siglos III y IV. Se le da como natural de Zaragoza y Carrillo aporta los testimonios de un buen número de escritores (Prudencio, Villegas, Ribadeneyra, Ambrosio de Morales, Garibay, Baronio…) aunque también dedica unas líneas a rebatir la opinión del obispo Martín García que afirmó era oriundo de Grecia y que la metropolitana era la iglesia de Santa María la Mayor o iglesia de Nuestra Señora del Pilar[227]. Se conoce su participación en el Concilio de Elbira (Granada) hacia el año 306 y también se sabe que estuvo en Valencia durante las persecuciones de Diocleciano en compañía de su diácono Vicente que sufrió martirio.



Figura 4.-San Valero. Zaragoza. Busto relicario de san Valero donado por Benedicto XIII, el Papa Luna. H. 1397. Altar mayor de la catedral de La Seo. Zaragoza

[225] Real Academia de la Historia [RAH]. Col. Traggia, Ms. 9/5221: PROAÑO, Isidoro: *Libro de noticias de obispos y arzobispos de Zaragoza, desde san Anastasio hasta el año 1687 y de lo sucedido en Daroca y sus iglesias, compuesto por don…*
[226] CARRILLO, Martín: *Historia del glorioso san Valero obispo de la ciudad de Çaragoça … op. cit.*
[227] *Ibid,* p. 4-7

No abundan las noticias históricas del obispo, al que en los relatos antiguos llaman confesor o mártir, en este último caso «por tantos trabajos como padeció en la cárcel y en su destierro»[228]. El destierro, según su biógrafo, se produjo por orden de Daciano y se le prohibía volver a Zaragoza ni a ningún lugar poblado con más de veinte casas. Pasó por unas huertas llamadas Ruzafa y por un lugar, Castelnou, que posee una reliquia del santo traída desde Roda y considerada milagrosa, acabando su destierro en las montañas de Ribagorza, en un villorrio llamado Enet, lugar pequeño de menos de veinte casas a una legua de Barbastro yendo hacia Graus y Roda, en la ribera del río Cinca[229].

Enterrado en el castillo de Estrada se perdió su memoria hasta que en 1050 se trasladaron a la iglesia de san Vicente en Roda de Isábena lo que se suponían eran sus restos. Con la conquista de Zaragoza por Alfonso I y para una correcta restauración de la mitra cristiana se pidieron las reliquias del obispo, a quien considerarán patrón de la iglesia zaragozana, y la catedral de Roda envió un brazo en 1121 y en 1170, en tiempos de Alfonso II, la cabeza que, más adelante, fue guardada en el relicario que el Papa Luna envió desde Aviñón y que se exhibía en las procesiones de la catedral junto con los de san Vicente y san Lorenzo, también remitidos por Benedicto XIII en 1405. La importancia que las reliquias de san Valero tuvieron para los monarcas y el significado primigenio para la iglesia zaragozana lo manifiesta la carta que el futuro cardenal Gerónimo Xavierre envió desde Jaca el 2 de febrero de 1598 a Felipe II, a petición del monarca, sobre las reliquias de san Valero existentes en Roda de Isabéna. En dicha carta, después de resumir los datos esenciales de la vida y muerte del obispo, enumera los siete huesos que conservan en la iglesia de san Vicente: los fémures, sacro, varias "canillas" y huesos redondos de la rodilla. El resto del cuerpo parece haber sido dado a diferentes prelados y eclesiásticos. También se conservan reliquias de otros santos y mártires como san Lorenzo o san Vicente[230]. A raíz de la traída a Zaragoza de la cabeza, el capítulo de la catedral quedó hermanado con los de Roda y cuando bajan a la capital del reino se les da asiento y porción canonical. De antiquísima (aunque de su inicio no hay memoria) se califica a la cofradía de san Valero, con prerrogativas, oficios de piedad y siete años de indulgencias[231] concedidas por rezos en determinados días del año vinculados con san Vicente, el propio san Valero, san Hermenegildo y la Transfiguración (fiesta esta última importante en la Seo porque esta es una de las escenas del retablo mayor). El arzobispo Pedro de Luna fue uno de los que mayores beneficios concedió a los cofrades en carta de 17 de marzo de 1320. La devoción a san Valero la basan los historiadores antiguos en los milagros que obraron sus reliquias con diversos endemoniados, tanto en Zaragoza como en otras localidades donde se invocó al santo, en la antigüedad de su episcopado y la tradición continuada tras el paréntesis de la presencia musulmana en la ciudad y en las múltiples procesiones en las que son requeridas las cabezas relicarios de La Seo, entre ellas, la muy importante de su

[228] DORMER, Diego: *Dissertacion del martyrio de santo Domingo de Val seise o infante de coro de la santa iglesia metropolitana de Zaragoza en el templo del Salvador…,* Zaragoza, Francisco Revilla, 1698.
[229] CARRILLO, Martín: *Historia del glorioso san Valero … op. cit.,* p. 91 y 126.
[230] *Ibid*, pp. 138-148.
[231] *Ibid*, p. 153.

festividad. Hasta se invoca a Martín Batista de Lanuza, Justicia de Aragón, como persona que da testimonio de las múltiples mercedes que por la devoción al santo tiene su casa. En 1717 Vidal solo recoge que «el día 29 va la ciudad a la metropolitana del Salvador a la festividad de san Valero, fiesta principal de dicha iglesia y en esta van todos los caballeros regidores que quisieren»[232]. No hay referencia al patronazgo de la ciudad, cosa que cuando se refiere a santa Engracia sí que dice «es función y fiesta suya» y en el caso del Pilar se recuerda que la ciudad hizo voto de guardar perpetuamente fiesta como se guardan las fiestas colendas.

San Frutos. Segovia

Otro tipo de hombres santos que llegaron a ser patronos de las ciudades fueron los eremitas, como san Frutos (642-715)[233] en Segovia o san Saturio (493-570) en Soria. Trasladados, según la tradición, los restos del primero y de sus hermanos Valentín y Engracia, en el siglo XII, a la catedral, sin embargo se perdió su memoria hasta que fueron hallados durante el obispado de Juan Arias de Ávila (entre 1461 y 1497) y llevados en procesión por la ciudad y nuevamente depositados en una arca a la vista de los fieles en la catedral. La procesión, la veneración en la catedral y la edificación de una nueva capilla para albergarlos fueron hechos importantes para fomentar la devoción. Con la revolución de las Comunidades los capitulares de Segovia se refugiarán en santa Clara y las reliquias fueron trasladadas al Alcázar. Superados los problemas con obispo y alcaide, se logró el traslado del Alcázar a la iglesia de santa Clara pedido por los capitulares ya que se estaba haciendo una nueva catedral. El 25 de octubre de 1522[234] se hizo una procesión solemne con las reliquias y los fieles pudieron venerar y tocar las reliquias de su patrón en claro significado de identidades compartidas.

San Saturio. Soria

El caso de san Saturio (figura 5)[235], según la tradición, un noble que dejó todas sus posesiones y se retiró a una cueva cerca del Duero donde murió y donde se encontraron sus restos en la segunda mitad del siglo XVI es similar a tantos otros.

---

[232] VIDAL, Lamberto: *Políticas ceremonias de la imperial ciudad de Zaragoza*, Zaragoza, Pascual Bueno, 1717 p. 8.

[233] ORCHE, Juan de: *Historia de la vida del glorioso San Frutos, patrón de la ciudad de Segovia y de sus hermanos San Valentin y Santa Engracia*…, Valladolid, Christoval Lasso Vaca, 1610; SÁNCHEZ FERRO, Pablo :"La ciudad en procesión: estudio sobre traslación de reliquias (Centrado en el ejemplo de san Frutos, patrón de Segovia)", *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie IV Historia Moderna, T. 12, 1999, pp. 47-65.

[234] SÁNCHEZ FERRO, Pablo: "La ciudad en procesión… op. cit.", pp. 60-65. Este estudio de la procesión de 1522 se inscribe en otro de mayor dimensión, "la construcción de la figura de un santo patrón, que otorga prestigio e identidad propia a la comunidad a la que representa", p. 47.

[235] Biblioteca Nacional. España. [BNE], Mss. 17903. GUTIÉRREZ DE CASTILLA, Francisco: *Epitome de la vida del glorioso anacoreta san Saturio, hixo y patrón de la mui noble Ziudad de Soria…,* 1716; SANZ SERRANO, Anselmo: *Historia y descripción de la cueva y ermita de san Saturio*, Soria, 1915.



Figura 5.- San Saturio. Grabado de *Epitome de la vida del glorioso anacoreta san Saturio*… 1716. Biblioteca Nacional de España (MSS 17903), Madrid.

Parece que en el siglo XII había un oratorio llamado de san Miguel que cambió posteriormente el nombre por el de san Saturio. Se conservan escrituras y acuerdos municipales y del cabildo de la iglesia de san Pedro para reparar en 1553 "la ermita de san Miguel de la Peña, donde está el cuerpo santo que dicen de san Saturio"[236]. Desde esta fecha al menos se realiza una procesión con las reliquias. También hubo nuevas reparaciones de la iglesia y del eremitorio a lo largo del siglo XVII. Desde el 25 de septiembre 1626 es fiesta votiva la de san Saturio para celebrar el 2 de octubre, escribiéndose al obispo para que se guarde como tal en la ciudad; dos años más tarde, en 1628, fue nombrado patrono de la ciudad por aclamación popular con festejos que incluyeron espectáculos taurinos. En 1646 el cabildo de san Pedro y la ciudad

[236] JIMÉNEZ ZAMORA, Vicente: "Culto de Soria a san Saturio y significado religioso de su ermita", en *Revista de Soria*, 14, 1996, pp. 65-76, no solo extracta este acuerdo sino varios del siglo XVII sobre la fiesta y el patronazgo del eremita.

encargaron una arqueta para guardar las reliquias con varias llaves y la ciudad protestó porque el cabildo no le entregaba la suya. Discusiones como estas son una constante entre los distintos poderes ciudadanos y eclesiásticos por el control de las reliquias. Finalmente en 1743 queda solemnizado el culto y patronazgo por Benedicto XIV de acuerdo a los decretos y bulas de los Papas anteriores que obligaron a elegir como patronos a santos canonizados y a celebrarlo como fiesta de precepto, es decir, como festivo para los trabajadores. Con ese motivo se celebraron fiestas en la ciudad con procesiones, fuegos y toros[237]. Unos años antes, el capellán de Pozuelo de Alarcón, el doctor Juan Antonio Simón, escribió un libro sobre san Saturio de mil páginas editado en 1713 el primer volumen y en 1739 (póstumamente) el segundo, cuyo contenido repasa no solo la vida y los actos en torno al santo durante la Edad Moderna sino que también explica los títulos de santidad otorgados por los obispos hasta que en 1159 revocó esa potestad asignándosela en exclusiva y que son como los que observa la iglesia en el ritual de canonización en el momento de escribir su libro[238].

San Pedro Regalado. Valladolid

El franciscano Pedro Regalado (Figura 6) fue canonizado por Benedicto XIV en una ceremonia múltiple, con cinco santos subiendo a los altares el 29 de junio de 1746. Recordaba a la ceremonia de hacía más de un siglo en la que fueron canonizados, según la crítica romana, cuatro españoles y un santo: Teresa de Jesús, Ignacio de Loyola, Francisco Javier, Isidro y Felipe Neri elevados a los altares el día 15 de marzo de 1622 por el papa Gregorio XV. Pero en esta ocasión los canonizados responden a un retrato bien distinto; no son los santos militantes o fundadores de las grandes órdenes reformadas o nuevas sino cuatro hombres y una mujer cuyas virtudes heroicas les acercan a acciones vinculadas a la escuela, a la sanidad, a la asistencia de sujetos desfavorecidos como pobres, prostitutas o presos, en definitiva, a actividades en asociaciones caritativas y asistenciales. Es otra tipología hagiográfica que presenta al santo activo socialmente. Además parece que el control inquisitorial de la santidad durante el siglo XVII quiso cerrarlo el Papa Benedicto XIV, de labor canonizadora importante, cuando elevó, como se ha dicho, a los altares el 29 de junio de 1746 a cinco santos, de algunos paralizado su proceso por efecto del Santo Oficio[239]. Fueron los capuchinos Fidel de Sigmaringen (+1622) y Giuseppe da Leonessa (+1612), la monja dominica del convento fundado en Florencia por monjas devotas de Savonarola, Catalina de Ricci (+1590), el franciscano español patrón de Valladolid Pedro Regalado

[237] GUTIERREZ CARAVANTES, Manuel: *Descripción de las fiestas que celebró la ciudad de Soria al glorioso san Saturio, su hijo y patrón, con motivo de aver logrado la concesión de su rezo, de primera clase y fiesta de precepto para dicha ciudad…,* Calatayud, Gabriel Aguirre, 1744.

[238] SIMÓN, Juan Antonio: *El anacoreta canonizado. San Saturio, eremita, natural y patrono de la antiquissima, invicta, noble y leal ciudad de Numancia, aora Soria…*,Parte Primera, Madrid, Imprenta Real, 1713; Parte Segunda, Madrid, Imprenta Real, 1739.

[239] GOTOR, Miguel: *Chiesa e società… op. cit.,* p. 99 y 125.

(+1456) y el sacerdote fundador de la orden hospitalaria de los Camilos, Camilo de Lelis (+1614)[240].



Figura 6.- San Pedro Regalado. Valladolid. Traslación de san Pedro Regalado. Juan de Ávila, convento de La Aguilera. Finales del siglo XVII. Burgos.

La canonización de Pedro Regalado (Valladolid 1390-Aguilera 1456)[241] y el patronazgo de la ciudad de Valladolid siguieron los pasos marcados por la normativa emanada de la Congregación de Ritos y de los sucesivos decretos y bulas de los papas en torno a los procesos informativos y apostólicos que debían seguirse, de *non cultu*, del tiempo transcurrido, de la beatificación y posterior canonización, de la petición y votación del patrón y de la sanción papal del mismo[242]. Muerto en 1456 será en la

[240] *Relacion individual de la solemne canonización de cinco santos que son Fidel de Sigmaringa martyr de la orden de menores capuchinos, Camilo de Lelis fundador de los clérigos regulares ministros de los enfermos, Pedro Regalado de la Orden menor de la Observancia de san Francisco, Jospeh de Leonesa semejantemente de la Orden menor capuchinos y Cathalina Rizi, monja profesa de la Orden de santo Domingo. Celebrada el dia 29 de junio de 1746,* Antonio Perez Soto, imp., 1746.

[241] DAZA, fray Antonio: *Excelencias de la ciudad de Valladolid con la vida y milagros del santo fray Pedro Regalado*…, Valladolid, Juan Lasso de la Peña, 1627; MONSAVAL, M.: *Historias de las heroicas virtudes y aclamación de los estupendos milagros, vida, muerte y culto de san Pedro Regalado*, Valladolid, 1684, SANGRADOR Y VITORES, N.: *Vida de san Pedro Regalado patrón de la Valladolid*, Oviedo, 1854, EGIDO, Teófanes: *San Pedro Regalado*, Valladolid, Diputación de Valladolid, 1983; "Procesos de beatificación y canonización de san Pedro Regalado", *Archivo Ibero americano*, 12, 1920, pp. 5-20.

[242] BNE, Porcones / 1326/8. *Interrogatorio, deposiciones y artículos sobre lo que han de ser examinados los testigos en la información plenaria que han de hazer los señores juezes apostólicos delegados de nuestro Santísimo Padre Urbano Papa VIII y de la Sagrada Congregación de Ritos, para la beatificación*

segunda mitad del siglo XVI cuando se realicen las informaciones y expedientes sobre la vida y milagros, aunque en 1492 se desenterró el cadáver en el convento de Aguilera para su traslado a la capilla mayor a un sepulcro costeado por la condesa de Haro. Cuando sacaron el cuerpo, como viene siendo habitual en todas descripciones de época de casos de santidad, exhaló un suave olor y cuando le cortaron un brazo sangró y se recogieron paños empapados en ella. De la mano se cortaron dos dedos que quedaron en el convento y el resto fue entregado a la reina Isabel la Católica que había ido a visitar la tumba. En diversas visitas a la tumba del franciscano, a miembros de la casa real se entregaron reliquias. Uno de los milagros después de muerto lo realizaron sus reliquias que fueron llevadas a Aranda donde el rey Felipe III se encontraba enfermo en 1610.

Como en todas hagiografías sus autores destacan una infancia ya marcada para una vida de santidad, se habla de la legitimidad de su nacimiento, de su bondad y amistad con los pobres, de su caridad ofreciendo limosnas y de su pronta vocación, entrando en religión en la orden franciscana. Pronto se convirtió en coadjutor de fray Pedro de Villacreces con quien fundó el convento de Aguilera y el de El Abrojo (en Laguna de Duero) y ambos con fray Pedro Santoyo fundan la regular observancia y la provincia de la Concepción. Entre sus virtudes y milagros el padre Daza destaca su virginidad, sus oraciones que hacía levitando y con fuego sobre el piso, tuvo el don de lágrimas y fue humilde, penitente y abrazó la pobreza. Fueron excesivos sus ayunos (hablaba de sus cuaresmas encadenadas a lo largo del año). Entre los milagros acaecidos antes de su muerte destacan la resurrección de un joven que quiso ser fraile y la humillación de un toro que se había escapado de las fiestas de Valladolid y embistió contra el santo y su acompañante. Este milagro lo vincula su biógrafo a la fe, a la práctica de esta virtud teologal así como el andar sobre las aguas y pasar los ríos sin mojarse. A esperanza le atribuye el conseguir la gloria y a caridad sus acciones con los pobres a los que lame sus llagas. Otro de los milagros atribuido a Pedro Regalado pero también a muchos otros santos es el de la conversión de comida en rosas ante preguntas más o menos incómodas. También se le atribuye el don de la profecía. Tras su muerte, la información para el expediente de canonización recoge más de 128 milagros que el escritor pormenoriza en los primeros seis meses y que cubren sanaciones diversas de tullidos, paralíticos, enfermos, ciegos y resurrecciones.

Valladolid quería un santo propio, nacido en la ciudad y que fuera su patrono. Iniciado el proceso, formado un expediente con escrituras de testigos el 15 de septiembre de 1562, fue testificado ante el Santo Oficio en 1595 y editada una de las Vitae en 1627, aclamándole como beato en 1683. Antes de la Vida del padre Daza el obispo de Osma Martín Manso de Zúñiga mandó hacer en 1626 la primera información con autoridad ordinaria movido por la veneración que los fieles daban a retratos y reliquias del siervo de Dios. Nombró como comisario al licenciado Pedro de Calcura de la parroquial de Gumiel de Izan, quien las entregó prontamente al obispo y este las envió a Roma. El procurador de la Orden en Roma fray Juan de san Bernardino entregó

y canonización del siervo de Dios el venerable padre fray Pedro Regalado de la Orden de los menores del seráfico padre san Francisco de la Observancia.

al cardenal Peretti el expediente y este se votó favorablemente con el encargo de informaciones en los obispados de Valladolid y Osma, según las cartas de Urbano VIII fechadas el 30 de abril de 1627. Nombrados jueces eclesiásticos y notarios por ambos obispados, estos tenían el encargo de recoger testimonio y sobre todo de hallar nuevos milagros. Y así sucedió con la curación milagrosa de varios enfermos desahuciados. El 16 de noviembre de 1630 salió el decreto definitivo de las virtudes del santo en grado heroico pero en la verificación de uno de los cuatro milagros que eligió el promotor de la Fe había una contradicción en uno, pero cuando quisieron proseguirlo el Breve Non cultu de Urbano VIII obligaba a nuevas informaciones y la necesidad de limosnas les hicieron desistir. Estuvo 44 años en suspenso, hasta que la reina Mariana de Austria a finales de 1672 autorizó la petición de limosna en toda España para proseguir la causa . El papa Clemente X a 28 de septiembre de 1675 despachó cartas para que el obispo de Osma Antonio de Silva remitiese noticias del culto inmemorial. Con otros milagros de por medio y el trabajo de varios licenciados entre 1675 y 1680, finalmente el obispo de Osma dictó sentencia el 30 de septiembre en la que de manera solemne se declara que no se ha contravenido a los decretos de non cultu y que están "legítimamente probado que al dicho bienaventurado siervo de Dios fray Pedro regalado de la Orden de los menores y regular observancia de san Francisco se le hadado y exhibido culto de mas de cien años y de tiempo inmemorial a esta parte"[243]. Para remitirlo a Roma se nombró como procurador a fray Geronimo Gutirérez, del convento de El Abrojo quien dio fin al trabajo consiguiendo de la Sagrada Congregación de Ritos el 24 de julio de 1683 el decreto conformativo de la sentencia del obispo de Osma y el día 17 de agosto el *annuit* del Papa. En el decreto se encuentran los argumentos de la virtud heroica, los milagros auténticos y la fama notoria, pública y universal del santo varón. Finalmente el 1 de marzo de 1684 el Papa concedió el rezo doble para toda la religión, semidoble para las ciudades de Valladolid y Osma que extendió el día 17 de junio la Congregación a los tres obispados de Palencia, Osma y Valladolid y se señala el día de su rezo el 13 de mayo. Finalmente subió a los altares el 29 de junio de 1746 y la ciudad logró que fuera aclamado patrono por plebiscito y recibido el patronazgo con grandes fiestas y enorme gasto para las arcas municipales[244]. La devoción al santo de siglos atrás, las actuaciones de piedad popular, la posesión de las reliquias con su significado de realidad viviente y el prestigio que tal presencia dota a la ciudad que corresponde otorgándole igual fama, empeñándose, metafórica y realmente, son manifestaciones de una religiosidad contrarreformista expandida globalmente.

---

[243] MONSAVAL, M.: *Historias de las heroicas virtudes… op. cit.,* pp. 390-391.

[244] *Descripción de las sagradas glorias y festivos cultos que la muy noble y leal ciudad de Valladolid ha publicado en celebridad de la deseada canonización de su hijo san Pedro Regalado,* Valladolid, Alonso Riego, [1746]. *Verde ramo del sacro laurel de Apolo, cortado en el ameno valle de Oletano… la ciudad de Valladolid solemnizo la canonización… san Pedro (dos veces) Regalado…*., Pedro Luzan de Reboles, 1747.

Conclusiones

-Muchos patronos antiguos de ciudades son mártires o santos antiguos cuya reivindicación se produce en plena efervescencia contrarreformista: santos Justo y Pastor en Alcalá, santas Justa y Rufina en Sevilla, santa Eulalia en Mérida, san Lorenzo en Huesca.

-Junto a toda la normativa surgida después de Trento: la reforma de los dicasterios por parte del Papa Sixto V y la creación de la Congregación de Ritos en 1588 y los Decretos de Urbano VIII, especialmente el Non Cultu, el Vaticano tendrá especial interés en legislar sobre los santos patronos, y lo hará con sendos decretos de 1630 y 1642.

-Los santos patronos de muchas ciudades, en el siglo XVII, se basan en la posesión de cuerpos santos o su traslado desde donde se hallen. Son ya santos modernos con unas características de virtud heroica diferentes a los pertenecientes a Órdenes religiosas más identificadas con las militia christi.

-Son mártires y hombres de iglesia sobre todo (obispos y eremitas, miembros de órdenes religiosas) pero habrá también mucho patronazgo de Vírgenes, ya que en esos casos no se aplica el decreto de *non cultu*.

-Van a ser las oligarquías ciudadanas con el placet de la iglesia los impulsores (por especial protección del santo, conseguir su salvación, purgar pecados familiares…) de estos patronazgos y serán quienes paguen capillas, iglesias, ermitas y procesiones.



CARLOS V, LAS RELIQUIAS Y EL CLAUSTRO DE SANTA MARÍA LA REAL DE FITERO

Dr. Serafín Olcoz Yanguas[245]

Introducción

En Fitero (Navarra) se encuentra el primer monasterio cisterciense de la península Ibérica, cuyo fundador, San Raimundo, fue también el fundador de la Orden Militar de Calatrava. Su primer asentamiento estuvo provisionalmente en Niencebas (Alfaro, La Rioja), antes de trasladarse al límite del castro castellano de Tudején (despoblado situado frente a Baños de Fitero) con la aragonesa ciudad y sede episcopal de Tarazona (Zaragoza) y con la villa pamplonesa de Cintruénigo (Navarra), en el trifinio en el que Alfonso VII situó el Fitero de su reino con los recién escindidos de Aragón y Pamplona. Tras la reconquista de Cuenca, llevada a cabo en 1177, gracias al decisivo papel desempeñado por la Orden Militar de Calatrava, Alfonso VIII decidió mostrarle a ésta su reconocimiento y agradecimiento, erigiendo un segundo un monumental monasterio en Fitero, convirtiéndose el anterior en el polígono industrial de éste. Si bien, la derrota de Alarcos, en 1195, paralizó las obras hasta que, en 1214, las reinició el arzobispo Rodrigo Ximénez de Rada, que fue quien financió la construcción de su iglesia. Aunque no pudo asistir a su consagración, en 1247, porque falleció cuando regresaba para ello, desde Lyon (Francia). A principios del siglo XIII, la villa y el castillo de Tudején, que en 1157 habían sido donados por Sancho III al monasterio de Fitero, se despobló. En 1374 éste y su castillo de Tudején se incorporaron definitivamente al reino de Navarra y, aunque los cistercienses habían intentado repoblar dicha villa en su lugar original, en la falda occidental del Monte Castillo, acabaron haciéndolo como una extensión de su cortijo, junto a los propios edificios del monasterio. De este modo y gracias a los inmigrantes que acudieron en 1482 a la llamada que entonces hizo el abad, fray Miguel de Peralta, se originó la villa de Fitero[246].

[245] Investigador independiente. Correo electrónico: solcoz@gmail.com
[246] Goñi 1965, Monterde 1978 y Olcoz 2002; 2005; 2008, 2017, 2018 y 2019.

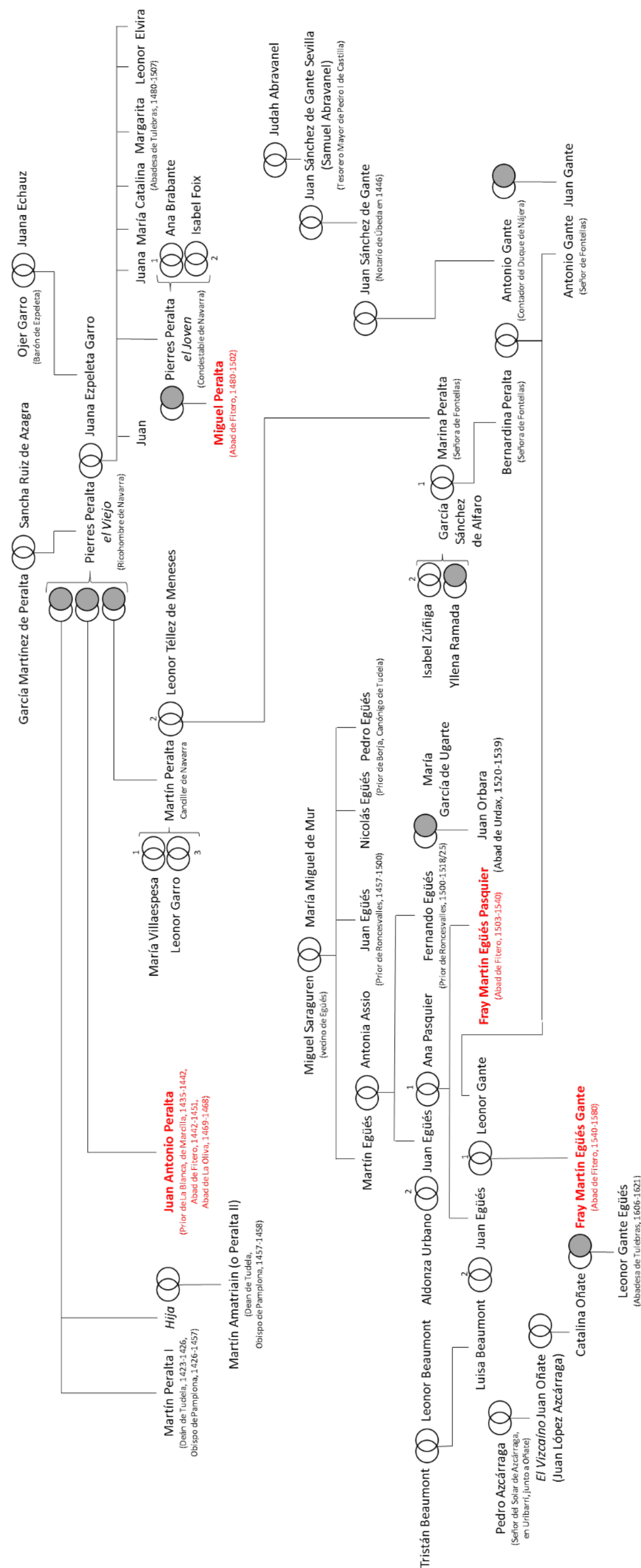


Fig. 1. Árbol genealógico de los abades Egüés y su relación con los Peralta.

En 1502 la muerte de este abad, que lo había sido desde 1480, acabó por sucederle el primer abad comendatario perpetuo de Fitero, el tudelano Martín Egüés Pasquier. A quien, tras la muerte de éste, acaecida el 24 de julio de 1540, le sucedió su homónimo sobrino, fray Martín Egüés Gante[247].

1. La reparación de la iglesia y la reconstrucción del claustro de Fitero.

En el Tumbo Naranjado[248] hay una referencia al estado en el que Martín Egüés Pasquier halló el monasterio, señalando que: *este hallo la Casa muy derruida y cayda parte de la iglesia y la reparó lo mejor que el pudo*[249]. No obstante, también recoge información complementaria acerca del deplorable estado del monasterio y de lo que el convento fiteriense, por su parte, tuvo que hacer entonces: *Item antiguamente fabricó el Convento dos quartos de Yglesia en este Monasterio que se cayeron. Y tambien fabrico la hermita de Yerga digo la renobo. Y tambien fabrico un claustro bajo –en Fitero–.*, así como que: *Los tres Claustros baxos se tiene por tradicion cierta hicieron los Señores abades Egueses*. Aunque esta última información no es muy precisa si es que no es completamente incorrecta y quizá éste sea el motivo por el que no suelen citarse estas informaciones del Tumbo Naranjado, pues la panda oriental fue reconstruida por orden del abad fray Martín Egüés Pasquier, y que el artífice de las otras tres fue su sobrino y sucesor, fray Martín Egüés Gante, o sea, que el convento tuvo poco que ver con estas obras.

2. Los capiteles historiados de la panda oriental del claustro plateresco.

En ambos extremos de la panda oriental del claustro plateresco hay sendos capiteles con frisos corridos e historiados, que fueron obra del imaginero de origen flamenco, aunque asentado en Tarazons, Baltasar Febre, también conocido como Baltasar de Arras. Uno de ellos describe la Creación del Mundo y la Caída del ser humano, según el

[247] Olcoz 2018: 45, 47 y 50. A este árbol genealógico hemos añadido aquí la noticia de que Juan de Orbara, que fue abad del fronterizo monasterio de Urdax (Navarra), entre 1520 y 1539, fue hijo de Fernando de Egüés y de la soltera María García de Ugarte, AGN, Rena, caja de nueva creación, carpeta sin clasificar.

[248] Archivo Histórico Nacional (AHN), Códice 906-L. La escritura de este tumbo la inició fray Miguel Bautista Ros, coincidiendo con la redacción del inventario del archivo del monasterio de Fitero, que llevó a cabo en 1634, como consecuencia de la incorporación de los monasterios cistercienses de Navarra a la Congregación de Aragón, de 1632, AHN, Códice 906-L, f. 1. Aunque se siguió añadiendo información hasta de 1713, Ostolaza, Panizo y Monterde 2009: 61-62.

[249] Añadiendo que "*Estubo 12 años con habito de Clerigo sin querer tomar nuestro habito hasta que en el Concilio de Trento se mando que los Abades Comendatarios*", AHN, Códice 906-L, f. 727v. El dato es correcto, aunque es erróneo achacar la causa del cambio de hábito, en 1515, a un concilio que se inició 30 años después, Olcoz 2018: 48.

Génesis, y el otro la procesión que se venía creyendo que representaba la llegada de un nuevo abad al monasterio de Fitero[250] pero que, en realidad, representa la llegada a éste de las reliquias, entregadas por Carlos V al abad Martín Egüés Pasquier, en 1523[251].



Fig. 2. Capiteles historiados, del claustro plateresco: (a) Creación del Mundo y la Caída del ser humano, según el Génesis y (b) Llegada al monasterio de Fitero de las reliquias entregadas por Carlos V.

El segundo capitel está compuesto por tres bloques de piedra, siendo uno de ellos el que contiene casi toda la representación de la procesión, que da toda la vuelta al grupo de columnas que forman la esquina interior nororiental del claustro, esto es, la más cercana a la entrada a la iglesia. El número de figuras humanas, que aún son visibles en el capitel, es de un total de 25, todas masculinas, correspondiendo 17 de ellas a figuras religiosas: quince del convento de Fitero, un canónigo del cabildo catedralicio de Pamplona, que va entre ellos, y un religioso que forma parte del séquito que sigue al emperador Carlos V y que cierra la procesión; y a ocho seglares, incluyendo entre éstos a la figura del propio emperador Carlos V, los 4 seglares que le acompañan inmediatamente después, sin contar entre éstos al citado religioso que va intercalado en este primer grupo, así como los dos seglares que siguen a éstos, otro más, que está sólo, y los otros dos seglares del siguiente grupo, que están en el último tramo del capitel y que van cerrando la procesión, justo al lado de donde está su inicio. Si bien algunas de ellas están mutiladas o muy estropeadas, e incluso hay varias que casi han desaparecido completamente.

[250] Castro 1936: 26-28/1944: 314-317, García *et al* 1980: 169, García 1981a: 63-64, Criado 1993: 73 y 80/2008: 221, Menéndez-Pidal 1996-1997: 258 y 264, Fernández 1997: 31/2002: 30-32 y 34/2007: 97 y 100, Echeverría y Fernández 2005: 142-145, Tarifa 2005: 429, Aliaga 2017: 9, Aznar 2018: 45 y Olcoz 2018: 69.
[251] Olcoz 2018: 72-91.

La cabecera de la procesión se encuentra en el interior de la galería porticada de la panda oriental, en la zona más meridional del capitel, al que va dando la vuelta hasta concluir justo al lado de donde se inicia, en la zona que da al patio interior del claustro.

La procesión se compone de varios bloques. En el primero que se encuentra representado el cortejo litúrgico compuesto por acólitos turiferarios, ceroferarios, crucífero y el que asperge agua bendita. En el segundo está el coro de monjes de coro y cantores, siendo seguido por los maceros que forman el tercer bloque y que preceden al cuarto o principal, en el que se encuentra el canónigo del cabildo catedralicio pamplonés[252] y el prior fiteriense, que portan las reliquias, bajo la presidencia abacial de fray Martín Egüés Pasquier. La mano derecha de este canónigo se apoya en el hombro del macero que le precede, llamando su atención para que mire hacia donde mira él y, con ello, dirigiendo la mirada del espectador hacia el cuerpo principal de la procesión, mientras que, en su mano izquierda porta un pequeño baúl cerrado con herrajes. A este canónigo le sigue un sacerdote o presbítero que porta otro pequeño baúl, también cerrado con herrajes, que se desplaza hacia él, en la dirección en la que avanza la procesión.

Este sacerdote es un monje, probablemente el prior fiteriense, que va revestido con dalmática y collarín, sobre la casulla. De su cintura cuelga un cinturón en cuyo extremo hay un bolso de forma rectangular, pegado a sus hábitos, justo por detrás de donde cuelga el manípulo que porta sobre su antebrazo izquierdo, como manda la liturgia. Dándose la circunstancia de que ambos, canónigo y presbítero, cruzan sus miradas y parecen mantener un diálogo acerca del baúl que porta cada uno de ellos, o sea, de los relicarios y reliquias que creemos que se encontraban en el interior de ambos baúles y que son el motivo que dio lugar a esta procesión. Además, el hecho de que un baúl lo porte el canónigo pamplonés y otro el prior fiteriense, puede estar facilitando la interpretación de la escena al indicar con ello cuáles fueron el origen y el destino de estos baúles y de sus reliquias.

---

[252] Este clérigo va revestido con alba y roquete, y es el único, de todos los que hay en el capitel, cuya cabeza va cubierta por un bonete. El bonete es similar al representado en el sepulcro del canónigo Juan de Grado, labrado poco antes de 1507, Rivera 2017: 145, 157 y 159. Por lo que no hay duda de que se trata de un canónigo que, como veremos, debía de pertenecer al cabildo catedralicio de Pamplona, a pesar de que el monasterio de Fitero todavía seguía perteneciendo a la diócesis de Tarazona, Este de Fitero pertenecía a la diócesis de Calahorra, desde su fundación, hasta que fue usurpado por los turiasonenses, en 1159, Olcoz 2002: 68-72/2005: 78-83. Aunque desde 1557 o, formalmente desde 1560, el monasterio de Fitero se convirtió en *nullius diocesis*, Goñi 1965: 307-308.



Fig. 3. Canónigo del cabildo catedralicio de Pamplona y prior fiteriense, portando baúles con reliquias.

A continuación, avanza el abad, destacando que, entre el canónigo y el prior, así como entre éste y el abad, hay bastante más espacio que el que hay entre el resto de las figuras monacales, tanto entre las que les preceden como entre las que siguen al abad, también a cierta distancia. El abad va revestido con capa pluvial y portando su báculo abacial en su mano derecha, mientras que la izquierda lleva un pequeño crucifijo[253], del que no sólo queda el tramo vertical, sino también la mitad del transversal, integrado en el soporte con el que el escultor lo fijó al capitel. El abad también está en movimiento, avanzando de perfil, según la dirección de la procesión, como también lo hace el prior

[253] Quizá, según conjeturó Menéndez-Pidal, se trate del crucifijo de marfil que apareció en uno de los osarios que hubo en los arcosolios del claustro plateresco. Aunque, como parece que apareció en la tumba de Martín Egüés Gante, sólo podría ser dicho crucifijo si lo hubiera heredado de su tío, García 1981a: 62 y Olcoz 2007: 77, 79 y 196. También podría tratarse de un *Lignum Crucis*, si no fuera porque el de Fitero, data del siglo XVII, Olcoz 2007: 174, por lo que no parece probable que así fuera.

que le precede, y, al igual que ocurre con éste y con el canónigo, también dirige su mirada hacia el baúl que porta el prior. De esta forma, por la orientación y el espaciado de estas tres figuras, entre sí, así como entre ellas y las del resto de quienes participan en la procesión, y por los objetos que captan la atención de casi todos los participantes, no hay duda de que ambos baúles son la parte principal y verdadera razón de ser de esta procesión.



Fig. 4. El emperador Carlos V con perro, pintado por Tiziano y en el claustro de Fitero.

Tras otro espacio vacío a la espalda del abad, aparecen las figuras que le siguen y que van precedidas por una que va vestida como Carlos V, con su gorra flamenca, jubón y capa, al estilo del retrato de cuerpo entero, del emperador, que datan en 1530-1532[254]. Su mano izquierda ajusta su capa, mientras que con la derecha porta un gran bastón de mando, de altura mayor incluso que la del báculo abacial, llegando a sobresalir por encima de la cornisa que enmarca todo el capitel. A la figura del emperador y girando hacia otro tramo del capitel, le sigue un noble caballero cuya cabeza ha desaparecido casi completamente, aunque se ven restos del gorro que llevaba puesto. Casi todo su cuerpo está embozado en una gran capa, de la que sobresalen su espada y ambos brazos. Con la mano izquierda se sujeta la capa, a la vez que parece señalar por encima del

[254] Kusche 2004, p. 273.

hombro del emperador, hacia el baúl, mientras que de su mano derecha cuelga un gran rosario, con grandes cuentas[255].Estas dos primeras figuras seglares siguen el movimiento de la procesión, tanto con sus cuerpos, como con la mirada, y a ambos les sigue otro caballero, barbudo y también tocado con un gorro, que está parado y demostrando su asombro, por medio del alzamiento de su mano derecha abierta y con la posición de su cabeza ligeramente inclinada, mientras que en la izquierda también lleva colgando un gran rosario. Al segundo caballero del cortejo de Carlos V le sigue una figura vestida con hábito religioso, aunque no parece ser un monje. Se trata de una persona mayor, que está bastante inclinada hacia adelante y apoyándose en el bastón que porta en su mano izquierda, mientras apoya la derecha en el hombro del caballero que le precede, con el que parece estar conversando.

En la parte del capitel que da hacia el interior del claustro, quedan los restos de otros dos caballeros seglares, que parecen estar casi parados, aunque formando parte de la procesión. Están muy deteriorados asé que casi no se aprecian sus detalles, salvo para identificar los bultos de sus torsos y piernas, así como el rosario que lleva el primero de ellos en su mano izquierda, junto a su pierna, mientras que el segundo lo lleva en la derecha, mientras mantiene este brazo alzado horizontalmente. Tras estos dos últimos caballeros y ya en la parte del capitel que da hacia el patio interior del claustro, se

[255] Trancón 2014, p. 118-121, analizó las referencias al rosario existentes en *El Quijote*, de Miguel de Cervantes Saavedra, considerando que la mayoría de ellas eran despectivas o meras burlas de quienes piadosamente solían rezarlo. Como parte de este enfoque, consideró que la cita que hay en el capítulo XXIII de la Segunda Parte del ingenioso caballero don Quijote de la Mancha (1615): «*Ofrecióseme luego a la vista un real y suntuoso palacio o alcázar, cuyos muros y paredes parecían de transparente y claro cristal fabricados; del cual abriéndose dos grandes puertas, vi que por ellas salía y hacia mí se venía un venerable anciano, vestido con un capuz de bayeta morada que por el suelo le arrastraba. Ceñíale los hombros y los pechos una beca de colegial, de raso verde; cubríale la cabeza una gorra milanesa negra, y la barba, canísima, le pasaba de la cintura; no traía arma ninguna, sino un rosario de cuentas en la mano, mayores que medianas nueces, y los dieces asimismo como huevos medianos de avestruz.*», era también una parodia a la que contribuía la descripción del ridículo tamaño excesivamente grande del rosario que portaba Montesinos cuando se le apareció a Don Quijote. Algo semejante creyó que ocurría con otra cita que también hay en la segunda parte del Quijote, capítulo XLVI, relativa al uso de un rosario de gran tamaño, esta vez, por parte del propio Don Quijote: «*Pero como es ligero el tiempo y no hay barranco que le detenga, corrió caballero en las horas, y con mucha presteza llegó la de la mañana, lo cual visto por don Quijote, dejó las blandas plumas y nonada perezoso se vistió su acamuzado vestido y se calzó sus botas de camino, por encubrir la desgracia de sus medias; arrojóse encima su mantón de escarlata y púsose en la cabeza una montera de terciopelo verde, guarnecida de pasamanos de plata; colgó el tahelí de sus hombros con su buena y tajadora espada, asió un gran rosario que consigo contino traía, y con gran prosopopeya y contoneo salió a la antesala, donde el duque y la duquesa estaban ya vestidos y como esperándole.».* Sin embargo, a la vista de la representación de los rosarios que portan los seglares en este capitel, cabe pensar que su excesivo tamaño no fue una exageración de Miguel de Cervantes ni tampoco del escultor Baltasar Febre, sino que, en ambos casos, estos rosarios, de grandes cuentas, debieron de ser un fiel reflejo de los que se utilizaron durante el siglo XVI y principios del XVII, al menos. Una moda que también veremos que se daba en el resto de las cortes europeas, desde el siglo XV, como mínimo también.

aprecia un gran bulto muy maltratado por la erosión, que parece corresponder a otro caballero que también llevaba un rosario en su mano derecha, pues parecen apreciarse los restos de dicho rosario en el espacio que le separa del caballero que le precede.

En la parte más meridional del capitel, que también da hacia el patio interior del claustro, se conservan las siluetas de otras dos figuras que avanzan hacia las precedentes y con las que se completa al cortejo procesional. Ambas están situadas ligeramente de perfil, aunque con la espalda contra la pared. La primera figura es la más estropeada de todo el capitel y de ella sólo se aprecia el bulto de su cuerpo, la parte inferior de sus piernas y pies, en movimiento, así como su brazo izquierdo, extendido y portando, en su mano, parte de lo que podría ser también un rosario. Mientras que en el caso de la segunda figura se aprecian, además de sus piernas y pies, que también avanzan hacia el que le precede, los dos brazos extendidos, portando en la mano derecha un rosario mientras que con la izquierda podría estar cogiendo el extremo inferior de su capa corta. Además de ésta, se aprecia que este personaje va vestido con un jubón, calzas acolchadas hasta la rodilla y unas medias que cubren el resto de sus piernas, esto es, con indumentaria propia de la época. Con lo que todos los miembros seglares del cortejo que sigue al emperador y, por tanto, todos menos éste y el anciano que viste hábito religioso, portan un rosario[256]. Con las implicaciones que esto tenía en el contexto de una época tan próxima a la de la Contrarreforma, aunque se nos escapa por qué se destacan de esta forma tan ostentosa los rosarios, en este capitel y en esta época[257].

3. Las reliquias pamplonesas de 1523.

Es verdad que no tenemos ningún documento que así lo acredite, ni que demuestre que esos dos pequeños baúles contuvieran reliquias y relicarios, pero, una vez visto que casi todas las figuras de la procesión conducen la mirada del espectador hacia ellos, creemos que en dichos baúles puede encontrarse la respuesta a qué representa la

---

[256] Quizá porque haya una relación o, al menos, un paralelismo entre las tareas y obligaciones de los caballeros de la época, y las advocaciones que recibe la Virgen María en las letanías del rosario: «*Refugio de los abandonados/Escudo de los oprimidos/Derrota de los incrédulos/Fortaleza de los débiles/Consuelo de las viudas, etc*.». Tal como señaló Trancón 2014, p. 118, al compararlas con los valores de la caballería andante que profesaba don Quijote y que, en muchas ocasiones, puso de manifiesto Cervantes.

[257] Aunque hay una tradición en la Iglesia ininterrumpida en el rezo del rosario o psalterio desde la época apostólica, las primeras cofradías datan del último cuarto del siglo XV en Europa y, de principios del siglo XVI, en Navarra, la universalización de la devoción del rosario y sus cofradías se debió a la atribución a su rezo de la victoria cristiana en la batalla de Lepanto, el 7 de octubre de 1571, que hizo el Papa Pío V, Romero 2013, p. 217-243, y Romero 2014, p. 249, 258 y 269. Datando la primera cofradía del Rosario, de Fitero, del 28 de abril de 1692, García 1981b, p. 72-73.

procesión labrada en este capitel. Algo que, desde el punto de vista religioso, no sería nada extraño, pues, las reliquias, que no son otra cosa que pequeños recuerdos materiales o biológicos de un santo, despertaron en el la sociedad medieval y renacentista unos profundos sentimientos religiosos. Al mismo tiempo, esa fe y piedad también generaron el deseo y afán por poseerlas, acumularlas y custodiarlas en los principales centros religiosos del momento, tanto por lo que éstos suponían para ellos como para quienes los visitaban motivados la presencia de dichas reliquias. Por lo que no es de extrañar que, en esta procesión, los dos destacados baúles hayan acabado revelándose como los verdaderos protagonistas, junto con las figuras del abad, el emperador, los monjes, el canónigo de la catedral de Pamplona[258], y los caballeros de la corte que celebran su traslado al monasterio de Fitero y, con ello, veremos que iba el respaldo imperial a Martín Egüés Pasquier.

Esta hipótesis se sustenta en que sabemos que todas las reliquias que había en el monasterio de Fitero, figuran inventariadas y descritas, en 1582, aportando detalles como los relativos a la arqueta hispanoárabe, convertida en relicario, y a las reliquias que, procedentes de la catedral de Pamplona, en dicho inventario se describen como:

> *Una arquilla de marfil y toda de una pieza y labrada toda de relieve, tiene alrededor un gran rotulo en arábigo, están muchas reliquias, cuyos nombres no se saben, más de que está un escrito del abad fray Martín Egüés del año 1523, en que dice que aquel año le dieron aquellas reliquias de la sacristía de la iglesia mayor de Pamplona y que allí las tenían en muchas veneración, pero también sin nombres y títulos de los santos cuyos eran, porque en las arcas a donde primero solían estar las dichas reliquias que eran de plata estaban los nombres de los dichos santos y en el año de 1270[259], cuando entraron los*

[258] Desde 1510, el canónigo tesorero de la catedral de Pamplona, que también era el responsable de sus reliquias, era Remiro Goñi Gúrpide. Sin embargo, el 10 de mayo de 1521, el ejército procedente de Francia que encabezaba Enrique de Labrit, como pretendiente al trono de Navarra, invadió este reino y entabló diversas batallas hasta que fue derrotado en Noain (Navarra), el 30 de junio. *Remiro de Goñi, después de haber prestado obediencia a Asparrot, jefe del ejército expedicionario, desapareció huyendo al Bearne y dejando sus facultades a Juan de Mencos, bachiller en decretos y canónigo de la iglesia de Pamplona.*, Goñi 1985: 134. Durante su ausencia, se disputaron la dignidad de tesorero Martín Sánchez de Urtubia y Juan de Casamayor, pero ninguno de ellos llegó a lograrla. Por lo que Remiro Goñi la mantuvo durante su exilio, así se le cita en el perdón imperial del 1 de diciembre de 1523: *canónigo e tesorero de la iglesia de Pamplona*, y la siguió ejerciendo, a su regreso a Pamplona, tras obtener el perdón y jurar obediencia al emperador, el 29 de abril de 1524, Goñi 1985: 127 y 133-135. Por lo que el canónigo representado en este capitel debe de tratarse de Juan de Mencos.

[259] Se trata de un *lapsus calami*, trastocando el 6 por un 0, pues fue 1276 y no en 1270 cuando se produjo la destrucción de la Navarrería. Tal como se recoge en el poema sobre la Guerra de las Navarrerías, escrito por el trovador provenzal Guillermo Anelier de Tolouse (Francia), que vivió los acontecimientos narrados en primera persona. Cabe señalar que el manuscrito de este poema fue hallado en la biblioteca del desamortizado monasterio de Fitero, en 1844, y publicado en Ilarregui 1847, tal como expuso Elizalde 1988, p. 389. Un poema en el que consta que: "*En la iglesia podríais encontrar todo el tesoro de la*

franceses en Pamplona y quemaron la Navarrería, saquearon también la dicha iglesia mayor y su sacristía y llevaron toda cuanta plata y oro allí pudieron hallar y también llevaron las dichas arcas de plata.[260].

Una fecha, que coincide con la de la estancia más prolongada del emperador Carlos V, en Pamplona, entre el 12 de octubre de 1523 y el 2 de enero de 1524[261], como consecuencia de los últimos coletazos de la conquista del reino de Navarra por el de Castilla. Por lo que es muy probable que, durante estas fechas, el abad de Fitero, entre otros, acudiera a la corte del emperador y que, dada la posición estratégica de este monasterio, en la frontera entre Castilla, Navarra y Aragón, el emperador se ocupara de agasajarle en la medida de lo posible y de ganarse su voluntad para la causa castellana. Más aún cuando el Papa Adriano VI, hacía poco que le había concedido una bula al emperador, el 6 de septiembre de 1523, por la que éste podía presentar sus propuestas de obispos y abades en España[262]. Por lo que, de alguna manera, el devenir de la dignidad abacial fiteriense así como de la sede episcopal pamplonesa, habían quedado supeditadas a los designios del emperador y al servicio de su política para finiquitar la conquista del reino de Navarra[263].

---

ciudad, lo mejor y más querido. Allí veríais a los servidores de a pie correr por todas partes. Aquí veríais abrir y destrozar féretros, y esparcir cerebros y despedazar cabezas, y tratar de malos modos a señoras y doncellas, y robar la corona del santo Crucifijo, y coger y ocultar las lámparas de plata, y abrir las arcas y robar las reliquias, los cálices, las cruces y los altares. Veríais tomar muchas ropas y despojar a las mujeres. Como los traidores no podían encontrar un lugar donde esconderse, eran apresados y llevados a estacar, conduciéndolos hasta los burgos atados con sogas al cuello.", Jimeno 1979, p. 26, citando el canto XCVIII del poema de Anelier de Touluse, Ilarregui 1847, p. 151, Goñi 1965, p. 326, Fernández 2007, p. 113, Fortún 2007, p. 274-275.

[260] AGN, Monasterios, Fitero, n. 404, fajo II, f. 157r-v, "*Memoria de las reliquias del Sagrario*", Fernández 2007: 117-118 y Jover 2007: 184.

[261] Cárdenas 1992: 154.

[262] Morrás 2017, p. 191.

[263] Moral 1968, p. 14, recogió cómo Carlos V realizó gestiones, ante el Papa Clemente VII, cuyo mandato comenzó en noviembre de 1523, para conseguir «la revocación de cualesquiera letras contrarias a la perpetuidad de los abades [de Navarra] y a su dependencia de la provincia de Aragón, logrando de momento disipar la tormenta.».



Fig. 5. Arqueta de marfil que se conservaba en Fitero, siglo X.

Además, el emperador se aseguró la lealtad de muchas dignidades eclesiásticas facilitando que sus cargos fueran heredados por los parientes de quienes los ostentaban, como, por otra parte, era costumbre bien establecida en esta época, y este fue también el caso del monasterio de Fitero. Aunque esto no ocurrió en 1523 sino que tuvo que ser en segunda instancia, un cuarto de siglo después, en 1538, como recogió Goñi: "*El 19 julio 1525 el emperador había escrito a su embajador en Roma, que el abad de Fitero Martín Egüés I era demasiado viejo para regir bien el monasterio. Deseaba tener por coadjutor a su sobrino Martín Egüés. El embajador debía pedir al papa la oportuna*

autorización y el pronto despacho de las bulas[264]*. El tío frisaba en los 57 años de edad y su sobrino no pasaba de los cinco. Fray Martín Egüés I había exagerado su propia edad y ocultado que su sobrino era todavía un niño sin uso de razón. Ante la negativa de Clemente VII, volvió a insistir en tiempo de Paulo III. Ahora el tío contaba 70 años*[265] *y su sobrino 18*[266]*. El papa nombró a Martín Egüés II coadjutor perpetuo e irrevocable de su tío con derecho a sucesión (7 agosto 1538*[267]*).”*[268]. Aunque el Papa, como también recogió Menéndez-Pidal, realizó entonces este nombramiento, *“concediéndole la abadía a perpetuidad, con retención de los beneficios que disfrutaba, con la condición de que profesase en la Orden del Císter antes de seis meses. En la misma bula se inserta la fórmula del juramento que había de prestar de no desmembrar las rentas de la abadía. A la muerte de Fray Martín Egüés, en 1540.*”[269], añadiendo, a continuación, que fue: “*Fray Martín Egüés y Gante, nombrado Abad por el Emperador en este mismo año.*”.

4. Se non è vero è ben trovato.

De todo lo cual concluimos que la procesión representa el momento en el que, por mediación del emperador Carlos V, en el otoño de 1523, el abad Martín Egüés Pasquier recibió los dos pequeños baúles, cargados con reliquias y relicarios de la catedral de Pamplona, incluyendo entre éstos la famosa arqueta de marfil[270]. Así como el respaldo imperial a su dignidad abacial y es probable que también fuera entonces cuando el emperador le ofreciera también el compromiso de presentar a su sobrino[271], Martín

[264] AGN, Cámara de Comptos, Cajón 180, n. 63-5, f. 1r.

[265] AGN, Cámara de Comptos, Cajón 180, n. 63-1, f. 1r y 63-2, f. 1r.
[266] AGN, Cámara de Comptos, Cajón 180, n. 63-1, f. 1r y 63-2, f. 1v.
[267] AGN, Cámara de Comptos, Cajón 180, n. 63-1, f. 1r y 63-2, f. 7v.
[268] Goñi 1965: 306, citando AGN, Monasterios, Fitero, n. 5, f. 139v-140v, y, AGN, Cámara de Comptos, Cajón 180, n. 63-1/2. Añadiendo, además, que Martín Egüés Gante tomó posesión del cargo de coadjutor, el 2 de diciembre de 1539, AGN, Cámara de Comptos, Cajón 181, n. 3, f. 9r.
[269] Menéndez-Pidal 1996-1997: 259. Goñi 1965: 306, había escrito que “*tomó posesión al día siguiente en presencia de la comunidad compuesta de quince monjes*” y que “*A petición de los monjes, Carlos V ordenó al Consejo Real de Navarra que despachase los ejecutoriales de costumbre para que Martín Egüés el Joven fuese tenido por abad en virtud de la bula de Paulo III del año 1538*.”.
[270] Labrada por el maestro Halaf, en el siglo X, para Wallada, una de las hijas del último emir y primer califa de Córdoba, Abd Al-Rahman III, Olcoz 2007: 192-194.
[271] “*El Emperador Carlos quinto se sintió de la provision que su Santidad hizo en el Cardenal de Santa Balbina y de otros nombramientos que había hecho de otros Perlados y por medio de su embaxador informo a su Santidad de como le pertenecia a el la eleccion y nombramiento de los Abades para los monasterios de nuestra Orden de este Reyno por ser de su Patronazgo y ser de las Dignidades que llaman Consistoriales por Bullas de los Sumos Pontifices. Armario 6º (Sentencias y Bandos) y para asentar su derecho y pretensión hizo el dicho Emperador que los Abades y Conventos resignasen en el como Patron de las abadias como lo hicieron y en remuneración de este servicio nombro como abades como fueran vacando las abadias a sobrinos de los mismos Abades. En Fitero nombro al segundo, D.*

Egüés Gante, como su sucesor en el monasterio fiteriense, a pesar de que éste no tenía entonces ni 3 años de edad.

Los monjes que preceden al abad Martín Egüés Pasquier, representan a la comunidad cisterciense de Fitero, entre los que se encuentra el citado canónigo pamplonés, mientras que, quienes le siguen, son el propio emperador Carlos V y quizá destacados familiares del abad, afines a la causa de la conquista castellana de Navarra, pudiendo ser el religioso que se encuentra entre los seglares, el tío del abad y antiguo prior de Roncesvalles, Fernando Egüés Assio.

Dado que Carlos V nunca estuvo en el monasterio de Fitero, la procesión parece narrar dos etapas de un mismo acontecimiento, la de la salida de los baúles con reliquias, desde Pamplona, donde estaba el emperador, y la llegada de éstas al monasterio de Fitero, pues parece razonable que no trajeran dichos baúles, peregrinando desde Pamplona hasta Fitero, ni que la comunidad cisterciense se trasladara a Pamplona para recibirlas y acompañarlas en su viaje de regreso, mientras que sí que lo es que un canónigo del cabildo catedralicio pamplonés, acompañara al prior y al abad fiterienses, durante el transporte de las reliquias, desde la catedral de Pamplona hasta su recepción en el monasterio de Fitero. De modo que este capitel representaría dos procesiones o, mejor dicho, dos etapas de la procesión por la que las citadas reliquias llegaron al monasterio de Fitero, desde la sede catedralicia de Pamplona.

Una explicación plausible, que da un especial significado a ambos capiteles del claustro plateresco, pues uno estaría representando la Creación del Mundo, y el otro, con la procesión de las reliquias y la presencia del emperador Carlos V, la del inicio de la saga de los Egüés al frente del señorío monástico de Fitero[272]. Dándose la circunstancia de que, además, resulta ser coetáneo este último acontecimiento con la época en la que Baltasar Febre debió de comenzar a labrar estos capiteles. Lo que nos permite considerar que la bula de 1538, debió de ser el detonante que motivó la elección de estos motivos para la decoración de los dos capiteles principales del nuevo claustro

Fray Martin de Egüés, quien defendio y aumento mucho la Casa. En La Oliva a D. Fray Martin de Rada, en Iranzu a D. Fray Diego de Acedo, en San salvador a D. Fray Gabriel de Añues.", AHN, Códice 906-L, f. 727v. También AHN, Códice 906-L, f. 22.

[272] Quizá las dos figuras que preceden a la procesión y que no parecen formar parte de ella, fueran una representación del abad, fray Martín Egüés Pasquier y de su sobrino y recién nombrado sucesor, Martín Egüés Gante.

fiteriense, con lo que también quedarían mejor datada el inicio de su construcción y quizá también la de la reparación de los tres primeros tramos de la iglesia.

Bibliografía

Aliaga Díez, M. (2017): Frisos de la primera panda del Claustro (S.XVI). *Fitero 2017*, n. 35, p. 9.

Aznar Martínez, E. (2018): *El claustro del monasterio de Fitero*. Pamplona: Pamiela y Ayuntamiento de Fitero.

Cárdenas Vicent, V. (1992): *Diario del Emperador Carlos V. Itinerarios, permanencias, despacho, sucesos y efemérides relevantes de su vida*. Madrid: Hidalguía.

Castro Álava, J. R. (1936): *La escultura en Navarra en el siglo XVI. Conferencia leída en los Curos de Verano, organizados por la Sociedad de Estudios Vascos, el día 16 de julio de 1935*. San Sebastián: Imprenta de la Diputación de Guipúzcoa.

Castro Álava, J. R. (1944): Escultores navarros. *Príncipe de Viana*, n. 17. Pamplona, pp. 313-327.

Criado Mainar, J. F. (1993): Baltasar de Arras (1536-1543) y la escultura contemporánea en el área del Moncayo. *Revista del Centro de Estudios Merindad de Tudela*, n. 5. Tudela, pp. 71-96.

Criado Mainar, J. F. (2008): Relaciones entre la Ribera de Navarra y Aragón durante la época del Renacimiento. *Cuadernos de la Cátedra de Patrimonio y Arte Navarro, (Ejemplar dedicado a Presencia e influencias exteriores en el arte navarro, coord. por Ricardo Fernández Gracia y María Concepción García Gainza)*, n. 3. Pamplona, pp. 213-254.

Elizalde Armendáriz, I. (1988): La guerra civil de Pamplona en un poema del siglo XIII (1276-1277). *Príncipe de Viana. Anejo n. 8 (Ejemplar dedicado a: Primer Congreso de Historia de Navarra. Comunicaciones. Edad Media, Pamplona, 1986)*. Pamplona, p. 389-398.

Fernández Gracia, R. (1997): *El Monasterio de Fitero, arte y arquitectura. Panorama, n. 24*. Pamplona: Príncipe de Viana.

Fernández Gracia, R. (2002): *Monasterio de Fitero. Primer monasterio cisterciense de la Península. Guía Edilesa, n. 62*. León: Edilesa.

Fernández Gracia, R. (2007): Culto y cultura. Un patrimonio mueble excepcional salvado de la Desamortización en Navarra. En Ricardo Fernández Gracia y Mª. del Pilar Andueza Unanua (Coord.), *Fitero, el legado de un Monasterio [exposición], Monasterio de Fitero, Navarra, 26 de abril al 29 de julio de 2007.* Pamplona: Fundación para la Conservación del Patrimonio Histórico de Navarra, pp. 93-124.

Fortún Pérez de Ciriza, L. J. (2007): Expansión de la Orden Cisterciense en los reinos cristianos de la península Ibérica (1140-1250). *Fitero: El legado de un Monasterio. Monasterio de Fitero. [Exposición], Navarra, 26 de abril al 29 de julio de 2007*, coord. Ricardo Fernández Gracia y María del Pilar Andueza Unanua. Fundación para la conservación del patrimonio histórico de Navarra, Pamplona, p. 23-49.

García Gainza, M. C., Heredia Moreno, M. C., Rivas Carmona, J., y Orve Sivatte, M., (1980): *Catálogo Monumental de Navarra I. Merindad de Tudela*. Pamplona: Gobierno de Navarra.

García Sesma, M. (1981a): *La iglesia cisterciense de Fitero*. Tudela: Manuel García Sesma.

García Sesma, M. (1981b): *Miscelánea Fiterana*. Tudela, Gráficas Larrad.

Goñi Gaztambide, J. (1965): Historia del monasterio cisterciense de Fitero. *Príncipe de Viana*, n. 100-101, pp. 295-330.

Goñi Gaztambide, J. (1985): *Historia de los Obispos de Pamplona. S. XVI. Tomo III*. Pamplona: Universidad de Navarra.

Ilarregui Alonso, P. (1847): *La Guerra Civil de Pamplona, Poema escrito en versos provenzales por G. Aneliers de Tolosa de Francia e ilustrado con prólogo y notas por Pablo Ilarregui*. Pamplona, Imprenta de Longás y Ripa.

Jimeno Jurío, J. M. (1970). *Guerra de la Navarrería. Navarra: Temas de cultura popular, n. 87*. Pamplona: Gobierno de Navarra.

Jover Hernando, M. (2007): Arqueta. En Ricardo Fernández Gracia y Mª. del Pilar Andueza Unanua (Coord.), *Fitero, el legado de un Monasterio [exposición], Monasterio de Fitero, Navarra, 26 de abril al 29 de julio de 2007.* Pamplona: Fundación para la Conservación del Patrimonio Histórico de Navarra, pp. 274-275.

Kusche, M. (2004): A propósito de Carlos V con el perro de Tiziano. *Archivo Español de Arte*, v. 77, n. 307. Madrid, p. 267-280.

Menéndez-Pidal Navascués, F. (1996-1997): Don Fray Martín Egüés y de Gante, abad de Santa María de Fitero. *Anales de la Real Academia Matritense de Heráldica y Genealogía,* n. 4. Madrid, pp. 251-278.

Monterde Albiac, C. (1978). *El Monasterio de Santa María de Fitero, siglos XII-XIII*. Zaragoza: Caja de Ahorros de Zaragoza, Aragón y Rioja.

Moral Contreras, T. (1968). La congregación cisterciense de la Corona de Aragón y los monasterios navarros entre 1569 y 1632. *Príncipe de Viana*, 110-111, pp. 5-27.

Morrás Santamaría, J. o Tarsicio de Azcona (2017): El privilegio de presentación de obispos en España concedido por tres papas al emperador Carlos V (1523-1536). *Anuario de historia de la Iglesia*, n. 26, pp. 185-215.

Olcoz Yanguas, S. (2002). *San Raimundo de Fitero, el monasterio cisterciense de la frontera y la fundación de la Orden Militar de Calatrava*. Pamplona: Asociación de Amigos del Monasterio de Fitero.

Olcoz Yanguas, S. (2005). *Memorias del Monasterio de Fitero, del padre Calatayud*. Pamplona: Gobierno de Navarra.

Olcoz Yanguas, S. (2007): *El tesoro del patrimonio histórico de Fitero*. Tudela: Ayuntamiento de Fitero y Baños de Fitero.

Olcoz Yanguas, S. (2008). *Fitero Cisterciense, del Monasterio a la Villa (Siglos XII-XV)*. Pamplona-Fitero, Tracasa-Ayuntamiento de Fitero.

Olcoz Yanguas, S. (2017). *Los Baños Romanos de Fitero. Apuntes para el estudio de la historia de los Baños de Fitero*. Tudela. Fundación Navarra Cultural.

Olcoz Yanguas, S. (2018). *Carlos V y el Claustro de Fitero*. Tudela: Ayuntamiento de Fitero.

Olcoz Yanguas, S. (2019). El inexistente monasterio de Yerga y el origen del monasterio de Fitero. *Príncipe de Viana*, en prensa.

Ostolaza Elizondo, M. I., Panizo Santos, J. I. y Monterde Albiac, C. (2009): El archivo del monasterio cisterciense de Fitero en época moderna. *Huarte de San Juan. Geografía e Historia*, n. 16, Pamplona, pp. 59-84.

Rivera de las Heras, J. Á. (2017): Consideraciones al sepulcro del doctor Grado de la catedral de Zamora. *Studia Zaramorensia*, n. 16, pp. 142-171.

Romero Mensaque, C. J. (2013): La universalización de la devoción del Rosario y sus cofradías en España. *De Trento a Lepanto. Angelicum*, vol. 90, n. 1, Roma, p. 217-246.

Romero Mensaque, C. J. (2014): Los comienzos del fenómeno rosariano en la España moderna. La etapa fundacional, siglos XV y XVI. *Hispania sacra*, vol. 66, n. extra 2, Pamplona, p. 243-278.

Tarifa Castilla, M. J. (2005): *La arquitectura religiosa del siglo XVI en la Merindad de Tudela (Navarra)*. Pamplona: Gobierno de Navarra.

Trancón Pérez, T. (2014): *Huellas judías y leonesas en el Quijote*. Punto Rojo Libros, Sevilla.



DEVOCIÓN, CULTO Y PROMOCIÓN ARTÍSTICA EN TORNO A LAS RELIQUIAS DE SAN LAMBERTO DE ZARAGOZA

Dr. Jesús Criado Mainar[273]

El 22 de noviembre de 1571 el arzobispo Hernando de Aragón cursó una visita a los cuerpos santos custodiados en la iglesia baja del monasterio de Santa Engracia de Zaragoza que, en virtud de la cautela rubricada cuando los religiosos jerónimos tomaron posesión del santuario en 1493, permanecían bajo la tutela y jurisdicción del concejo municipal.[274] Su intención era abrir el sepulcro de San Lamberto para extraer una reliquia del mártir, atendiendo así a la demanda del convento de trinitarios calzados erigido en su honor extramuros de la ciudad. Los religiosos contaban con un breve del papa Pío V que les facultaba para hacerse con la presea sacra, un cometido para el que el pontífice había delegado en el arzobispo, y según se hizo constar en el acta notarial, éste eligió «un hueso del braço de dicho santo, del codo hasta la monneca, el qual es [de] un palmo de largo midido con la mano del dicho señor arçobispo».[275]

Este acto ponía colofón al proceso fundacional del convento de San Lamberto de Zaragoza, instituido en 1522 por voluntad del papa Adriano VI «a media legua de la ciudad», en el lugar en el que la tradición situaba su decapitación y donde ya se alzaba una ermita que el concejo había cedido a la comunidad trinitaria. Las relaciones de Martín Carillo (1615), fray Diego Murillo (1616), Vincencio Blasco de Lanuza (1622) y fray León Benito Martón (1735) permiten rehacer el proceso fundacional y constatar el papel que las reliquias del mártir jugaron en la erección del cenobio, destruido en los primeros años del siglo XIX durante los Sitios de la Independencia.[276]

---

[273] Profesor Titular del Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Zaragoza. Correo electrónico: jcm@unizar.es

[274] Ibáñez / Criado, 1999: 1105-1107, doc. nº 1.

[275] Archivo Histórico de Protocolos de Zaragoza [A.H.P.Z.], Miguel Español menor, 1570-1571, f. 248, (Zaragoza, 22-XI-1571). Véase apéndice documental, doc. nº 1. Marton, 1737: cent. 16, cap. XIII, 541-542, sitúa los hechos el 28-XI-1571.

[276] Las anotaciones de Faustino Casamayor aportan algunas pistas sobre su articulación. En San Vicente,

El cardenal Adriano de Utrecht, antiguo preceptor de Carlos V y regente (desde 1520) de la Corona de Castilla, fue elegido pontífice de la Iglesia Romana en el cónclave abierto tras la muerte de León X en diciembre de 1521 y recibió la noticia de su designación en Vitoria, el 9 de enero de 1522. El futuro Adriano VI era, al parecer, muy devoto de San Lamberto de Maastricht, el santo más destacado del principado eclesiástico de Lieja,[277] y según refiere Martín Carrillo cuando alcanzó la silla de San Pedro los zaragozanos le agasajaron llevándole la reliquia de la «mexilla» de San Lamberto de Zaragoza que una embajada integrada por dos canónigos de la metropolitana condujo hasta aquella ciudad.[278] De camino hacia Tortosa –la sede episcopal del papa electo– y Tarragona –donde se embarcaría rumbo a Génova para luego ir a Roma–, hizo una larga jornada en la capital aragonesa que coincidió con la celebración de la Semana Santa. Tras llegar el 29 de marzo, se alojó en el palacio real de la Aljafería y el 4 de abril el concejo le ofreció una entrada para la que se dispuso un cortejo similar al de la festividad del Corpus. Permanecería en la Ciudad del Ebro hasta el 11 de junio.[279]

Durante su estancia Adriano VI visitó la iglesia baja del santuario de las Santas Masas. El 9 de abril los jerónimos lo recibieron en la puerta de su casa «con las Cabezas, y Reliquias de los Santos Martyres», dirigiéndose la comitiva en procesión a la cripta, donde el papa electo pidió que se abriera el sepulcro de San Lamberto en presencia de los monjes, el arzobispo de Zaragoza –Juan II de Aragón– y los jurados. Una vez abierto, el prior de la comunidad tomó «las Quixadas, ò Varillas de la Santa Cabeza, que tenian las muelas muy candidas aun; con quatro artejos de los dedos, y uno con parte de carne colorada; todo lo qual en una Caxa de Plata se puso, la que la Ciudad à sus expensas avia costeado». Tras la celebración de la Santa Misa en el altar de los Innumerables Mártires, Adriano de Utrecht abrió la caja relicario de plata y al tomar las reliquias éstas sangraron, recogiéndose el fluido en un pomo de cristal. El pontífice quedó muy impresionado y retornó al cenobio para celebrar los oficios del triduo pascual. Aunque no todos los autores lo indiquen con claridad, parece que fue

---

1991 (I): 153, § 172 [descripción]; y 259-260, § 386.

[277] Este es el San Lamberto mencionado en la *Leyenda Dorada*, que nada tiene que ver con el santo zaragozano. Véase Vorágine, 1982: t. 2, cap. CXXXIII, 576-577.

[278] Carrillo, 1615: cap. VII, 81.

[279] La descripción más detallada en Marton, 1737: cent. 16, cap. V, 508-513.

obsequiado con las quijadas de San Lamberto, si bien el relicario con la sangre quedó en el cenobio.[280]

Tanto Martín Carrillo como fray Diego Murillo y Vicencio Blasco de Lanuza refieren que antes de embarcarse para Roma Adriano VI envió desde Tarragona un breve para fundar un cenobio en el lugar en el que la tradición situaba el martirio de San Lamberto, donde como ya hemos dicho se alzaba una ermita que la ciudad entregó a la Orden Trinitaria; el documento, del que Carrillo ofrece una transcripción parcial, estaba fechado el 17 de julio de 1522 y convertía al pontífice electo en su fundador.[281] Según este texto, antes de arrodillarse para ser decapitado San Lamberto hincó en el suelo el arado con el que estaba trabajando y la sangre que fluyó de la herida en el instante de su martirio lo regó haciendo brotar del mismo un espino que aún perduraba en 1522, pero que ya se había perdido en tiempos del padre Murillo.[282] Éste añade que unos meses después, el 28 de noviembre de 1522, Carlos V despachó desde Valladolid unas letras en favor de la nueva fundación que lo colocaban como patrono.[283]

El complejo conventual de San Lamberto

Apenas disponemos de información sobre la fábrica y ornato del cenobio que, como se ha dicho, fue demolido durante los Sitios. Faustino Casamayor, que lo vio antes de su destrucción, dice que contaba con una iglesia capaz, provista de cinco capillas a cada parte, que imaginamos erigida en la plaza de la ermita que los trinitarios recibieron en 1522. Disponía asimismo de un claustro que articulaba las oficinas conventuales y, según el padre Murillo, se alzaba junto al camino real de Navarra, en un emplazamiento apartado y solitario, ideal para usarse como noviciado; aunque podía

---

[280] Varios autores mencionan esta ceremonia, en particular Sigüenza, 1909: lib. I, cap. XII, 54, a quien siguen Carrillo, 1615: cap. VII, 82; y Blasco de Lanuza,1622, t. I, lib. II, cap. XXIX, 218-219. Una vez más, la mejor descripción es la de Marton, 1737: cent. 16, cap. V, 509-510. El convento trinitario guardaba unos algodones impregnados en la sangre de San Lamberto.

[281] Carrillo, 1615: cap. VIII, 79-80; Murillo, 1616: tratado 2, cap. 39, 329-332; Blasco de Lanuza,1622, t. I, lib. II, cap. XXIX, 220.

[282] El franciscano achaca la pérdida del espino a una negligencia del agricultor que atendía la huerta conventual. De acuerdo con su relato, Adriano VI visitó en tres ocasiones este lugar durante su estancia en la ciudad. Los trinitarios guardaban una ramita del espino montada en un relicario.

[283] Murillo, 1616: tratado 2, cap. 39, 330-331. A lo que también alude Blasco de Lanuza, 1622: t. I, lib. II, cap. XXIX, 220, sin duda a partir del texto anterior.

albergar hasta cincuenta religiosos, en su tiempo contaba con unos cuarenta.

Este mismo autor y más tarde el propio Casamayor indican que el principal benefactor de la casa fue el arzobispo Hernando de Aragón, generoso mecenas que sufragó la construcción de al menos una parte de sus dependencias con un desembolso que estos autores sitúan entre diez y doce mil ducados si bien otras fuentes rebajan a tan sólo dos mil setecientos.[284] Más allá de la largueza que el prelado demostró con un número casi incontable de instituciones y empresas de carácter religioso, es probable que en esta oportunidad se sintiera obligado por el hecho de que su primo, el emperador, había acogido la fundación bajo su patronazgo.

Carecemos de datos sobre la edificación de la nueva iglesia, que se estaba abovedando en 1553[285] y suponemos ultimada ya para 1555, cuando el secretario real Martín Saganta firmó un contrato con Gabriel Pex y Juan de Moférriz para las obras a realizar en su capilla, que por entonces ya se alzaba en el templo y disponía de un retablo de la Pasión de Cristo.[286] Y consta que un año después se trabajaba también en la de los cofrades de Nuestra Señora del Remedio,[287] una advocación mariana asociada a la Orden Trinitaria, ubicada asimismo en la iglesia. Entre 1566/67 y 1570 se hizo el retablo mayor, una máquina de cierto empaque, con imágenes de alabastro –incluidos dos pasajes dedicados al martirio de San Lamberto que flanqueaban la titular–, que sufragaron los calceteros Pedro Francés y Pedro Rada. Encargado al escultor Juan Rigalte, lo policromó Francisco Metelín *el Viejo* y Felices de Cáceres hizo en 1572 sus puertas de pincel, en las que los integrantes de la familia Rada aparecían retratados en su condición de donantes.[288] Finalmente, en 1577 la comunidad rubricó una capitulación

---

[284] Murillo, 1616: tratado 2, cap. 39, 329-332; San Vicente, 1991 (I): 153, § 172. De acuerdo con la documentación manejada por Isidoro Miguel, la contribución del prelado a las obras fue de unos 2.700 ducados; en Miguel, 2015: t. I, 596; t. II, 842, doc. nº 1; 1123, doc. nº 27; y1146, doc. nº 31. El patronazgo del arzobispo se corrobora en Criado, 1998 (I): 154. Las únicas noticias localizadas sobre la fábrica de las oficinas conventuales son de 1572-1573, cuando el maestro de obras Marco de Mañaría ponía fin a su edificación con un corredor orientado a la ciudad; en San Vicente, 1981: 110-115, docs. núms. 7 y 8.

[285] Miguel, 2015: t. II, 842, doc. nº 1.

[286] San Vicente, 1991 (II): 68-69, doc. nº 58.

[287] De nuevo encargada a Gabriel Pex, esta vez a partir de una traza incorporada al registro notarial; en *ibidem*: 73-74, doc. nº 64.

[288] Morte / Azpilicueta, 1989: 58-59, doc. nº 5 [capitulación con Juan Rigalte]; según los albaranes, la

con el ensamblador Felipe Los Clavos para que cerrara la capilla mayor con un rejado de madera dorada y policromada, de tres órdenes de balaustres y rematado por un rico conjunto de imágenes, conforme al modelo del cancel que se estaba haciendo, si bien con materiales más nobles, en el coro de Santa María la Mayor y del Pilar.[289]

Esta secuencia de los hechos corrobora que, tal y como indicábamos al comienzo, la extracción de reliquias de San Lamberto en el otoño de 1571 se efectuó en un momento en el que la configuración del complejo trinitario estaba próxima a su fin.

San Lamberto, mártir de la iglesia cesaraugustana

La erudición aragonesa de los siglos de la Edad Moderna asoció a San Lamberto de Zaragoza con el prestigio de Santa Engracia y sus compañeros, situando su *dies natalis* en tiempos de Daciano (comienzos del siglo IV) y ubicando su sepelio junto al de estos últimos, en la iglesia baja del santuario de las Santas Masas, cuyo emplazamiento hoy sabemos linda con el de un cementerio hispanorromano junto al que con el tiempo se erigió una basílica cristiana que San Isidoro de Sevilla cita en el siglo VII bajo título de los Dieciocho mártires.[290] Sin embargo, frente a lo que sucede con Santa Engracia y los Dieciocho, a los que Aurelio Prudencio Clemente dedica el celebérrimo himno IV de su *Peristephanon*, San Lamberto no aparece mencionado en las fuentes antiguas, lo que invalida este pretendido origen hispanorromano.

Los bolandistas fueron los primeros en contestar tan piadosa tradición en las *Acta Sanctorum*. Tomando como fuente el breviario cesaraugustano de 1573, negaron el origen aragonés de San Lamberto y lo consideraron franco, al tiempo que retrasaban su martirio al siglo VI o incluso al periodo de dominación islámica. También pusieron firmes objeciones a la parte más venerable de su pasión, aquella en la que Lamberto, una vez decapitado, tomó su cabeza entre las manos y guiado por los bueyes con los que estaba labrando cuando fue interpelado por su señor para que apostatara de su fe, se dirigió hacia los sepulcros de Santa Engracia y los Dieciocho para saludarlos y, a

máquina se concluyó en 1570 (Criado, 1996: 589, nota nº 34). Morte, 1988: 229-230, doc. nº 173 [capitulación de las puertas]; y 233-234, doc. nº 177 [albarán de la policromía].

289 San Vicente, 1991 (II): 303-305, doc. nº 230.

290 Escribano, 2009: 151.

continuación, tenderse junto a ellos a la espera del Juicio Final.[291]

El padre Manuel Risco se sumaría a la crítica de los bolandistas en el tomo XXX de la *España Sagrada*, que versa sobre los principios de la Iglesia cesaraugustana, para poner de relieve el clamoroso silencio de Prudencio y subrayar que Lamberto no es un nombre latino. Tras indicar que las noticias sobre su pasión solo las recogen «autores modernos», entre los que el más antiguo sería, de acuerdo con sus pesquisas, el monje jerónimo fray Pedro de la Vega, y efectuar un análisis de la misma en el que se interesa, en particular, por las coincidencias con otros santos cefalóforos, apunta que debió ser un mártir de los primeros momentos de la dominación musulmana.[292]

Las conclusiones del historiador agustino, apoyadas en la labor de los bolandistas, sentaron las bases para un debate en el que intervendría poco después el capuchino fray Lamberto de Zaragoza, que intentó rebatir los argumentos del padre Risco en su *Disertacion… sobre la vida y martirio de San Lamberto…*, publicada en 1782.[293] Su aportación más notable fue la localización de un breviario manuscrito de 1440, custodiado en la, para entonces, ya concatedral de Nuestra Señora del Pilar, que incluye la pasión de San Lamberto. Esta noticia permitía retrotraer el culto al santo a la primera mitad del siglo XV, mucho antes de la publicación (en 1521) de la primera edición del *Flos sanctorum* que puede relacionarse con fray Pedro de la Vega.[294]

Las últimas investigaciones permiten ir todavía algo más allá, hasta 1371, fecha en la que un documento notarial de gran interés, dado a conocer por Ana del Campo, menciona la existencia del «spinalvo» o espinar de San Lamberto en el término zaragozano de La Almozara.[295] No hay, pues, duda de que en esa fecha la tradición martirial de nuestro cefalóforo estaba ya perfectamente consolidada.

Más dudas suscita la descripción que el padre Zaragoza efectúa del retablo de

[291] Henschenio / Papebrochio, 1855: 410-411.

[292] Risco, 1775: trat. LXVI, cap. X, § 31, 295-300.

[293] Zaragoza, [1782].

[294] Sobre esta compleja cuestión véase Aragüés, 2000: 341 y 371.

[295] Se trata del pago de un treudo cargado sobre un olivar «sitiado en Almoçara, al spinalvo [*sic*] clamado de Sant Lambert, termino de la dita ciudat». En A.H.P.Z., Gil de Borau, registro de 1371-1372, f. 148, (Zaragoza, 24-VIII-1371). En Campo, 2001-2002: 141, nota nº 234. Mª Isabel Falcón sitúa, sin embargo, la Torre y el Plano de San Lamberto en el término de Miralbueno; en Falcón, 1981: 129.

Nuestra Señora de las Santas Masas que por entonces se conservaba en la iglesia baja del cenobio jerónimo, donde se había pintado a la Virgen con el Niño entre Santa Engracia, San Lamberto y los Dieciocho:

> La pintura de la Madre de Dios, que ocupa el centro del Retablo, la representa con su Hijo en el brazo izquierdo, y con un Ramo de flores en la mano derecha. Al lado de èsta se vé San Lamberto, al izquierdo Santa Engracia, y en ambos lados estan distribuidos los diez y ocho Martyres, todos de rodillas, y vestidos de Cavalleros Romanos. Al pie de esta Tabla expresò el pincèl un pergamino desarrollado, escrita en èl la inscripcion, que dice en suma, haverse dedicado el Altar en honra de Maria Santissima, de Santa Engracia, de San Lamberto, de los diez y ocho Cavalleros, y de los otros Innumerables Martyres, que padecieron Martyrio en tiempo del Emperador Daciano; y concluye diciendo, que fuè hecho aquel Retablo en el año de Christo de trescientos quarenta y tres.[296]

El capuchino indica con toda lógica que el retablo debió hacerse en 1343, y no en 343, y a continuación ofrece un traslado literal de la inscripción;[297] sin embargo, después añade con evidente ingenuidad que debió existir un primer retablo pintado en el año 343 «que en el espacio de mas de mil años se renovó varias veces». Para entender esta última y poco afortunada apostilla hay que tener en cuenta que, como el padre Zaragoza señala en su texto, unos años antes (en 1725) Pablo de San Nicolás había dado noticia de la existencia del retablo y su inscripción en sus *Antiguedades eclesiasticas*..., donde se argumenta que la inscripción era del siglo XIV pero, al mismo tiempo, se asevera que el retablo remontaba a época constantiniana.[298]

Parece, pues, que la cripta de Santa Engracia atesoraba un retablo de mediados del siglo XIV en el que se incluyó a San Lamberto, pero su destrucción en el marco de

---

[296] Zaragoza, [1782]: § IX, párr. 50, 55-56.

[297] «*Esta invocacion* es de la Gloriosa Virgen Maria, et de Senyora Sancta Engratia, et de Senyor San Lambert, et de los XVIII. Cavalleros, que prisieron Martyrio con Senyora Santa Engracia, et de todos los otros Inumerables Martyres de la Ciudad de Zaragoza, los quales fueron martirizados en el tiempo del pèrfido Emperador Daciano, el qual fuè perseguidor de la Santa Fè Cristiana. Feyto año Christi CCCXLIII *esti Retaulo*». En *ibidem*: § IX, párr. 51, 57.

[298] San Nicolas, 1725: siglo IV, cap. XXV, 414-415; refiere que «es una tabla de mas de vara y media de alto, y mas de vara de alto» (120 x 80 cm). Opinión asumida sin reparos unos años después por el padre Martón, quien puntualiza que retablo había sido retocado en numerosas ocasiones, la última en 1657; en Marton, 1737: cent. 4, cap. IX, 180-184.

la voladura del complejo monástico acaecida durante los Sitios nos ha privado de la que bien pudo ser una de las primeras representaciones figuradas de nuestro santo. Las más antiguas que nos han llegado son, de hecho, bastante posteriores; en concreto de 1496, cuando el pintor Juan de Bruselas plasmó su martirio en la predela del retablo San Lamberto y San Marcos evangelista de la ermita de San Lamberto de Atea (Comarca del Campo de Daroca), en deficiente estado de conservación.[299]

Unos años antes, en torno a 1471, se trabajaba en un busto relicario de plata de nuestro mártir destinado al santuario[300] que en 1486 salió en la procesión del Corpus Christi junto a otras «cabezas» de la ciudad.[301] Ya en los últimos años del siglo, una vez fundado el monasterio jerónimo, Fernando el Católico ordenó rehacerlo.[302]

A partir de ese momento se multiplican las noticias sobre representaciones de San Lamberto dentro del cenobio jerónimo, tanto desaparecidas –vidrieras del refectorio[303] (1500) y del coro conventual[304] (1515)– como conservadas –imagen de la portada de la iglesia[305] (h. 1512-1517) [fig. nº 1]–, y un poco después, coincidiendo con la fundación del convento trinitario, los primeros ejemplos fuera del mismo, entre los que sobresale el retablo de la ermita de Santa Engracia (1523), en San Mateo de Gállego, en el que nuestro cefalóforo ocupaba una de las calles laterales.[306]

---

[299] La tabla central incluía una representación doble de San Lamberto y San Marcos evangelista. Sobre este retablo y su realización véase Mañas, 1989: 353-357. No ha sido posible llevar a cabo el estudio de estas pinturas, que dejamos para otra ocasión.

[300] Pallarés, 1994: 65-66; y 79, doc. nº 5.

[301] Criado, 2017: 70.

[302] Morte, 2002: 133, nota nº 105.

[303] Marton, 1737: cent. 16, cap. I, 498; Abizanda, 1917: t. II, 399; y Pallarés, 1994: 85-86, doc. nº 38.

[304] Ágreda / Andrés, 2014: 54-55, 61-64; y 69-70, doc. nº 1.

[305] Para su cronología véase Criado, 1998 (II), 269-270.

[306] De este conjunto tan sólo subsiste la imagen titular de alabastro de Santa Engracia y la predela, con cuatro escenas de su pasión. Véase Criado, 2017: 67-70, espec. 70.



Fig. 1. San Lamberto. Zaragoza, portada de Santa Engracia.

El abad Carillo nos informa, para finalizar, de que a comienzos del siglo XVII el monasterio acogía una cofradía dedicada a San Lamberto que congregaba a los agricultores zaragozanos.[307] Esta situación no fue exclusiva de la capital, pues el retablo y la ermita de Atea también pertenecían a una hermandad de labradores y fueron muchas las asociaciones aragonesas de trabajadores del campo que se pusieron bajo su protección, en especial a partir del siglo XVII y en fuerte competencia con San Isidro, canonizado en 1622 y cuyo culto no dejó de crecer, aunque en estas tierras siempre compartió protagonismo con nuestro mártir.[308] Un precioso ejemplo de ello lo proporciona el retablo mayor (1766-1767) de la iglesia de la Compañía de Jesús en Calatayud, que en origen estuvo presidido por una imagen de bulto de *Nuestra Señora del Pilar* –advocación del templo, que en 1770 dejó paso a *San Juan Bautista*– a la que acompañaban dos bellas esculturas de *San Lamberto* y *San Isidro* [figs. núms. 2 y 3], obra de Gabriel Navarro, más tarde substituidas por las actuales, procedentes del desaparecido convento mercedario, pasando las primeras a otra dependencia, donde todavía permanecen.[309]

---

[307] Carrillo, 1615: cap. VIII, 85-86.

[308] El padre Martón ofrece en su libro un listado con representaciones de San Lamberto y enumera algunas asociaciones puestas bajo su tutela; en Marton, 1737: cent. 16, cap. VI, 513-515.

[309] La Fuente, 1988: t. II, 492-493; Ansón / Boloqui, 1989: 437-438.



Fig. 2. San Isidro. Calatayud, San Juan el Real.



Fig. 3. San Lamberto. Calatayud, San Juan el Real.

Bibliografía

Abizanda Broto, Manuel (1917): *Documentos para la historia artística y literaria de Aragón procedentes del Archivo de Protocolos de Zaragoza*. Zaragoza: Patronato Villahermosa-Guaqui, t. II.

Ágreda Pino, Ana Mª / Andrés Casabón, Jorge (2014): «El coro y las vidrieras de la iglesia alta del monasterio de Santa Engracia de Zaragoza. Nuevas aportaciones». En *De Arte*, 13, León, pp. 50-73.

Ansón Navarro, Arturo / Boloqui Larraya, Belén (1989): «La renovación artística de la iglesia de los jesuitas de Calatayud, hoy San Juan el Real (1748-1767)». En *Actas del Segundo Encuentro de Estudios Bilbilitanos*. Calatayud: Centro de Estudios Bilbilitanos, I, pp. 427-445.

Aragüés Aldaz, José (2000): «El santoral castellano en los siglos XVI y XVII. Un itinerario hagiográfico». En *Analecta Bollandiana*, 118, 3-4, Bruselas, pp. 329-386.

Blasco de Lanuza, Vincencio (1622): *Historias Ecclesiasticas, y secvlares de Aragon en qve se continuan los Annales de Çurita, y tiempos de Carlos V…* Zaragoza: Juan de Lanaja y Quartenet, 2 tomos.

Campo Gutiérrez, Ana del (2001-2002): «Aproximación a un mapa devocional de Zaragoza en el siglo XIV». En *Tvriaso*, XVI, Tarazona, pp. 87-143.

Carrillo, Martin (1615): *Historia del glorioso San Valero obispo de la civdad de Çaragoça. Con los martirios de San Vicente, Santa Engracia, San Lamberto y los Innumerables Martyres, naturales, patronos y protectores de la ciudad de Çaragoça…* Zaragoza: Juan de Lanaja y Quartanet.

Criado Mainar, Jesús (1996): *Las artes plásticas del Segundo Renacimiento en Aragón. Pintura y escultura 1540-1580*. Tarazona: Centro de Estudios Turiasonenses e Institución «Fernando el Católico».

Criado Mainar, Jesús (1998, I): «El mecenazgo artístico». En Colás, Gregorio / Criado, Jesús / Miguel, Isidoro: *Don Hernando de Aragón. Arzobispo de Zaragoza y Virrey de Aragón*. Zaragoza: Caja Inmaculada, pp. 133-204.

Criado Mainar, Jesús (1998, II): «La fábrica del monasterio jerónimo de Santa Engracia de Zaragoza. 1492-1517». En *Artigrama*, 13, Zaragoza, pp. 253-276.

Criado Mainar, Jesús (2017): «Santa Engracia, patrona de Zaragoza». En Buesa Conde, Domingo (coord.): *Diócesis de Zaragoza. Seis momentos en la espiritualidad diocesana*. Zaragoza: Alma Mater Museum, pp. 55-72.

Escribano Paño, Mª Victoria (2009): «IV. La sacralización cristiana de los espacios. El caso de Zaragoza». En Mostalac Carrillo, Antonio / Escribano Paño, Mª Victoria: *El cristianismo primitivo en Aragón*, Zaragoza, Caja Inmaculada, pp. 144-159.

Falcón Pérez, Mª Isabel (1981): *Zaragoza en el siglo XV. Morfología urbana, huertas y término municipal*. Zaragoza: Institución «Fernando el Católico».

Henschenio, Godofrido / Papebrochio, Daniele (1855): *Acta Sanctorum quotquot toto orbe coluntur, vel a catholicis scriptoribus celbrantur…*, *Aprilis tomus secundus*. París-Roma: apud Victorem Palme bibliopolam.

Ibáñez Fernández, Javier / Criado Mainar, Jesús (1999): "Las reliquias en la historia del monasterio de Santa Engracia de Zaragoza". En *La Orden de San Jerónimo y sus monasterios. Espiritualidad, historia, arte, economía y culto de una orden religiosa ibérica. Actas del Simposium*. San Lorenzo del Escorial: Instituto Escurialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, pp. 1097-1111.

La Fuente, Vicente de (1988): *Historia de la Siempre Augusta y Fidelísima Ciudad de Calatayud*. Calatayud: Centro de Estudios Bilbilitanos, 2 tomos [ed. facsímile de la de Calatayud, 1880].

Mañas Ballestín, Fabián (1989): «El retablo de San Lamberto, de Atea, pintado por Juan de Bruselas». En *Actas del Segundo Encuentro de Estudios Bilbilitanos*. Calatayud: Centro de Estudios Bilbilitanos, I, pp. 353-357.

Marton, fray Leon Benito (1737): *Origen, y antigvedades de el subterraneo santvario de Santa Maria de las Santas Massas, oy Real Monasterio de Santa Engracia de Zaragoza*. Zaragoza: Juan Malo.

Miguel García, Isidoro (2015): *La Diócesis de Zaragoza en el siglo XVI. El pontificado de don Hernando de Aragón (1539-1575)*. Zaragoza: Fundación Teresa de Jesús y Cabildo Metropolitano de Zaragoza, 2 tomos.

Morte García, Carmen (1988): «Documentos sobre pintores y pintura del siglo XVI en Aragón. II». En *Boletín del Museo e Instituto «Camón Aznar»*, XXXI-XXXII, Zaragoza, pp. 183-457.

Morte García, Carmen (2002): «El monasterio jerónimo de Santa Engracia de Zaragoza en el mecenazgo real». En *Santa Engracia. Nuevas aportaciones para la historia del monasterio y basílica*. Zaragoza: Ayuntamiento de Zaragoza, Gobierno de Aragón y Parroquia de Santa Engracia, 2002, pp. 101-178.

Morte, Carmen / Azpilicueta, Miguel (1989): «El escultor Juan de Rigalte (1559-1600)». En *Actas del V Coloquio de Arte Aragonés*. Zaragoza: Diputación General de Aragón, pp. 37-90.

Murillo, fray Diego (1616): *Fundacion milagrosa de la Capilla Angelica y Apostolica de la Madre de Dios del Pilar y excellencias de la Imperial Ciudad de Çaragoça*. Barcelona: Sebastián Matenad.

Pallarés Jiménez, Miguel Ángel (1994): «Dos noticias acerca de la iconografía de San Lamberto: las vidrieras del refectorio del monasterio de Santa Engracia, y las bulas y estampas

fraudulentas del impresor Pedro Hardouyn». En *Aragonia Sacra*, IX, Zaragoza, pp. 65-88.

Risco, fray Manuel (1775): *España Sagrada*, tomo XXX, *Contiene el estado antiguo de la Santa Iglesia de Zaragoza…* Madrid: Imprenta de Antonio de Sancha.

San Nicolas, Pablo (1732): *Antiguedades eclesiasticas de España, en los quatro primeros siglos de la Iglesia*. Madrid: Juan de Ariztia.

San Vicente, Ángel (1981): *Monumentos diplomáticos sobre los edificios fundacionales de la Universidad de Zaragoza y sus constructores*. Zaragoza: Institución «Fernando el Católico».

San Vicente, Ángel (1991, I): *Años artísticos de Zaragoza 1782-1833 sacados de los Años políticos e históricos que escribía Faustino Casamayor, alguacil de la misma ciudad*. Zaragoza: Ibercaja.

San Vicente, Ángel (1991, II): *Lucidario de Bellas Artes en Zaragoza: 1545-1599*. Zaragoza: Real Sociedad Económica Aragonesa de Amigos del País.

Sigüenza, fray José de (1909): *Historia de la Orden de San Jerónimo*. Madrid: Bailly Baillière e Hijos eds., t. II, 1909 [1ª ed. Madrid, 1605].

Vorágine, Santiago de la (1982): *La Leyenda Dorada*. Madrid: Alianza, 2 tomos.

Zaragoza, fray Lamberto de ([1782]): *Disertacion historico-critico-apologetica, sobre la vida, y martirio de San Lamberto, martir cesaraugustano*. Pamplona: Josef Miguel de Ezquerro.

Apéndice documental

1571, noviembre, 22 Zaragoza

Hernando de Aragón, arzobispo de Zaragoza, efectúa la extracción de una reliquia del brazo de San Lamberto en su sepulcro, situado en la capilla de Santa Engracia y los Santos Mártires en la iglesia de Santa Engracia de dicha ciudad.

A.H.P.Z., Miguel Español menor, 1570-1571, ff. 248-251.

Die XXII novembris anno MDLXXI. Cesarauguste.

[*Al margen*: Acto publico de como se saco una reliquia del sepulcro de San Lanberto en Santa Engracia].

Eadem die. Apud monasterium Sante Engratie civitatis Cesarauguste.

Y dentro de la capilla de señora Santa Engracia y de los Santos Martires de la dicha yglesia y delante del sepulcro del bienaventurado santo señor San Lamberto, estando presentes

los muy magnificos señores Francisco Romeo y Martin Ybañez, jurados de la dicha ciudad, presente el reverendo padre fray Joan Martinez, frayle ministro del monesterio de señor San Lamberto de la Orden de la Santissima Trinidad que esta fuera los muros y en los terminos de dicha ciudad, y de fray [*reserva de espacio en blanco*] de Alfajarin, prior, y de otros muchos frailes del dicho monesterio de Santa Engraçia, compareçio y fue personalmente constituydo el excelentisimo y reverendisimo señor don Hernando de Aragon, por la graçia de Dios y de la Santa Sede Apostolica arçobispo de Caragoça, juez y comissario apostolico por nuestro muy santo padre Pio papa quinto para lo infrascripto diputado, y a petiçion y instançia de los reverendos los ministro, frayles y combento de dicho monesterio de señor San Lamberto, mediante sus bulas plumbeas apostolicas impetrando, que dadas fueron en Roma, en San Pedro [*reserva de espacio en blanco*].

El qual dicho excelentisimo y reverendisimo señor arçobispo de Caragoça, juez y comissario apostolico sobredicho, dixo que por quanto a su excelencia por el dicho muy santo padre Pio papa quinto, por las dichas precallendadas bulas plumbeas apostolicas le havia sido cometido que sacase de la sepultura del dicho bienaventurado santo señor San Lamberto una reliquia de dicho Santo y aquella diese y librase a los ministro, frayles y combento del dicho monesterio del señor San Lamberto para que alli, en el dicho monesterio y casa so la imbocacion del dicho señor San Lamberto fundada y edificada, y en cuyo lugar fue degollado y padecio martirio, estubiese. Que por tanto, su excelencia, como juez y comissario susodicho, cumpliendo lo a su excelencia por las dichas precalendadas letras apostolicas cometido, que con presencia y expreso consentimiento en todo [de] los dichos Francisco Romeo y Martin Ybañez, jurados que alli presentes estaban, los quales como jurados sobredichos y exhigiendo y cumpliendo lo deliberado por el capitulo y consejo de la dicha ciudad en que se diese y librase la dicha reliquia a los dichos ministro, frayles y combento del dicho monesterio, daron y concedieron su expreso consentimiento, dixo que habria como de hecho abrio el dicho sepulcro del dicho bienaventurado santo señor San Lamberto y del saco un hueso del braço del dicho santo del codo hasta la monneca, el qual es un palmo de largo midido con la mano del dicho señor arcobispo, juez y comisario sobredicho.

El qual por su excelencia sacado dio y libro al dicho fray Joan Martinez, ministro del dicho monesterio, por el como ministro susodicho y en nombre de todos los frayles y combento de aquel. El qual dicho fray Joan Martinez, ministro sobredicho, por el como ministro sobredicho y en nombre de todos los frayles del dicho monesterio, con presencia y expreso consentimiento de los dichos señores Francisco Romeo y Martin Ybañez, jurados sobredichos, y de los muy magnificos señores Joan Francisco Lanaja, jurado en cap, Gaspar de Gurrea y Agustin de Villanueba, jurados de la dicha ciudad, que a la sazon alli ya havian venido, los quales todos los dichos señores jurados, para que el dicho ministro reciviese dicha reliquia su expreso consentimiento dieron y conçedieron, aquella en su poder realmente y con effecto

recivio y otorgo haver recivido y de aquella otorgo albaran. Renunciante, et cetera.

Lo qual assi hecho, el dicho señor arcobispo, juez y comissario sobredicho, con presencia de todos los dichos señores cinco jurados cerro el dicho sepulcro y aquel en su presencia fue buelto en el mesmo estado que lo hallo.

De las quales cosas y cada una dellas, el dicho excelentisimo y reverendisimo señor arçobispo, juez y comisario sobredicho, mando, y todos los dichos señores cinco jurados, como jurados sobredichos por ellos como jurados en nombre de la dicha ciudad, et el dicho fray Joan Martinez, ministro, cada uno respectibamente singula singulis pro ut combenit referendo, por descargo de sus officios y conserbacion de los drechos de la dicha ciudad y de todos aquellos de quienes o ser puede interese en lo esdevenidor, pidieron y requirieron por mi, dicho notario, ser hecho y testificado. Et yo, dicho notario, hize y testifique el presente acto publico, et cetera.

Testigos los magnificos Gonçalo de Torres y Jorge del Frago, cives et habitatores Cesarauguste.



PLANTEAMIENTOS METODOLÓGICOS SOBRE LAS RELIQUIAS A COMIENZOS DE LA EDAD MODERNA

Dr. Jaime Elipe[310]

Don Alonso de Aragón (ca. 1468–1520) ha sido un personaje hasta momentos bastante recientes, prácticamente desconocido. Más allá de que fue lugarteniente general del reino de Aragón durante casi toda su vida, gran parte de los aspectos de su recorrido vital quedaban todavía sin explicación. Sin entrar en detalles, baste decir que si no se habían estudiado los aspectos de su vida pública como prelado, virrey, diputado, etc., quizás aquellos más propensos por la historiografía tradicional a serlo, mucho menos lo habían sido aquellos que pertenecen al ámbito más privado de la persona. En este caso, nos referimos a su relación con Dios, la espiritualidad que desarrolló y qué cauces tomó esta.

Es bien conocido que no fue un prelado ejemplar en cuanto a cuestiones de continencia, ya que aparte de convivir durante bastantes años con doña Ana de Gurrea, tuvo al menos cinco hijos que lo sobrevivieron. Ahora bien, ignorar los votos de las órdenes mayores no implicaba para nada que fuera menos creyente que otros que sí los cumplían con fidelidad. Su práctica cotidiana, aunque difícilmente accesible para el investigador actual, ha sido mínimamente esbozada en algún estudio reciente.[311] A diferencia de otras personas de su familia, sus devociones personales se redujeron a la Virgen María, san Juan Bautista y san Juan Evangelista. A estos les quiso dedicar una capilla que tendría que haberse labrado a su muerte, cosa que sus ejecutores jamás planificaron llevar a cabo. Además, también conservaba algún objeto devocional de ellos, especialmente en forma de tapices.

---

[310] El presente trabajo ha sido desarrollado dentro del Grupo de Investigación de Referencia H01_17R BLANCAS del Gobierno de Aragón y gracias al Proyecto HAR2014–52434–C5–2 «Elites políticas y religiosas, sacralidad territorial y hagiografía en la Iglesia hispánica de la Edad Moderna» del Ministerio de Economía y Competitividad. https://orcid.org/0000-0001-7863-1804. Correo electrónico: jaime.elipe@gmail.com

[311] Jaime Elipe, "Entre el amor y el temor divino: la religiosidad del arzobispo don Alonso de Aragón", en prensa.

Ahora bien, cabría preguntarse si no sería extraño que una persona de su posición no hubiera tenido ninguna reliquia, más teniendo en cuenta que ocupó la misma sede durante casi toda su vida –entre 1478 y 1520– y que Zaragoza había sido prolija en mártires durante la época romana. Como tal, existe una única fuente que recoge la relación de don Alonso con los restos de los santos y los mártires, si bien es un tanto de forma tangencial. Nuestro interés será ver los posibles problemas de tipo metodológico que ofrecen algunas historias dadas por válidas pero que fácilmente son detectables como invenciones de autores modernos para cumplir ciertos intereses particulares. No nos referimos a los milagros en sí, sino al aparato creado a su alrededor para justificar ciertas decisiones del momento en el que se pusieron por escrito. Esto, si no se realiza con una crítica adecuada, puede distorsionar la realidad de manera peligrosa en cuanto a los hábitos de las personas del pasado.

A finales del siglo III, en medio de las persecuciones a los cristianos, el pretor Daciano mandó matar a los hermanos Justo y Pastor en Complutum, actual Acalá de Henares. Recibiendo gozosos la sentencia, fueron decapitados a las afueras de la población; allí terminaron por ser enterrados por los vecinos con gran veneración.[312] Permanecieron sus cuerpos en el lugar hasta que en el año 714, tras la invasión islámica, el religioso Urbicio recobró la libertad. Entendiendo que había sido gracias a la intercesión de los dos santitos, recogió sus cuerpos y se retiró a la montaña, en el valle pirenaico de Nocito. Allí erigió una ermita y fue enterrado con los hermanos san Justo y san Pastor a su lado. Salvo cuando Ramiro I concedió a Narbona la cabeza de san Justo, las reliquias de ambos siguieron reposando en Nocito.

Ahora bien, tal y como cuenta Francisco Diego de Aínsa, durante el reinado de los Reyes Católicos hubo dos intentos importantes de trasladar sus cuerpos a Alcalá, de donde eran oriundos. El interés vino por parte de los arzobispos de Toledo, a quienes pertenecía la antigua Complutum y buscaban engrandecer. Por ello mismo, en un momento indeterminado entre 1478 y 1482, Alfonso Carrillo pidió a Fernando II que se realizase el traslado de los hermanos para mejorar la iglesia colegial que allí había fundado. El monarca accedió a los deseos, ya que el prelado le había sido «siempre muy gran seruidor y priuado». Al parecer, que apoyase a Alfonso V de Portugal en la guerra civil castellana poco antes no influyó lo más mínimo en la magnanimidad real.

---

[312] Aynsa, 1619: 221–226.

Fernando II le transmitió la petición a don Alonso de Aragón para que gestionase el negocio lo antes posible. Los del valle de Nocito respondieron con evasivas debido a la gran devoción que tenían por los santos Justo y Pastor; de tal manera fue imposible lograr que los entregasen. Ante esta situación, el arzobispo de Zaragoza decidió hacerlo por medios menos sutiles. Para ello, encargó que directamente se robasen las reliquias. Dos frailes fueron con el piadoso pretexto de llevar aceite para las lámparas para la iglesia de san Urbicio, robaron de noche los cuerpos. Ahora bien, el expolio fue detectado rápidamente y los vecinos de la zona salieron armados en su búsqueda. En la huida, el castellano de Montearagón se alertó de la muchedumbre armada que recorría su zona por lo que marchó al encuentro de los perseguidores. Cuando los dos grupos de gente armada, los agraviados montañeses y los hombres de Montearagón, se encontraron, hicieron uso de las armas. Por intercesión de los dos mártires, las cuerdas de las ballestas se soltaron y no hubo que lamentar heridos; los dos frailes fueron capturados y los restos de los mártires devueltos a su lugar de reposo. Hacia noviembre de 1499, tuvo lugar otro intento del arzobispo de secuestrar los cuerpos, en esta ocasión a petición de Francisco Jiménez de Cisneros. Para lograrlo se contrató a unos profesionales, una banda de siete hermanos. Estos repitieron la acción pero una densísima bruma los rodeó y anduvieron vagando por el monte perdidos durante tres días.[313] Finalmente, tras alguna etapa intermedia, recalaron en Huesca, donde las campanas de la catedral comenzaron a repicar, descubriéndose así la situación.[314] Al recuperarlos, se decidió que los santos permanecieran en Huesca.

Estos milagros, tanto si tuvieron lugar o fueron un añadido posterior, no tienen mayor interés. Por lo general, este tipo de leyendas tienen un poso de veracidad que reflejan comportamientos, costumbres y usos propios de una época. De esta manera, podría inducirse que tanto si hubo intervención directa de los dos santos mártires hispanorromanos para evitar el derramamiento de sangre y la traslación de sus cuerpos, como si no, lo que importa es la historia subyacente. Esto es, el interés de dos de los arzobispos de Toledo más importantes de finales de la Edad Media por recuperar los restos de sus mártires más insignes para su villa de Alcalá. Más aún, podría pensarse que este *modus operandi* de los primados de España pertenecía a una dinámica secular y generalizada por la devoción a las reliquias, que despegó en unos años posteriores.

[313] Morales, 1568: 44–45.
[314] Aynsa, 1619: 237–238.

Sin embargo, el culto necrófilo de atesorar cualquier resto por mínimo que fuera, incluso que únicamente hubiera tenido contacto, no fue para nada algo propio de estos momentos. Podríamos asegurar que tanto Francisco Diego de Aínsa como Ambrosio de Morales lo que hicieron fue tomar a dos de los prelados más importantes de la época de los Reyes Católicos y dotarlos de una sensibilidad por el tema que era bastante más propia del tiempo que les tocó vivir a los historiadores que el de esos arzobispos de Toledo.

En este caso, Morales fue el primero en sacar a colación estas historietas, que de por sí carecen de lógica interna. ¿Rechazan los santos Justo y Pastor se movidos de San Urbicio pero consintieron permanecer en Huesca? Francisco Diego de Aínsa simplemente la repitió; es por lo tanto, preciso, interrogarse por los motivos del insigne historiador castellano para dar pábulo a estas anécdotas. A diferencia del resto de la obra, en la que sus fuentes están por norma general muy bien justificadas, para los eventos que hemos mencionado previamente no sucede así. Más aún, Ambrosio de Morales dejó por escrito que eran testimonios de ancianos que lo recordaban.

En 1565 la colegiata de Alcalá solicitó a Morales que escribiese sobre los dos mártires, en preparación al traslado que se iba a producir de sus reliquias. Según Gonzalo Gómez García, el historiador tuvo tres objetivos principales: exaltar la posición de la villa de Alcalá, justificar la política de Felipe II respecto a las reliquias y justificar el traslado concreto de los dos hermanos. Precisamente, este último punto consideramos que era el más discutible de todos y que más polémica pudo acarrear. Por ello mismo, Morales tuvo que recurrir a esa supuesta «tradición oral», con toda probabilidad creada *ex profeso* por él mismo. Lo que a nuestro entender pretendía era dotar de legitimidad el traslado de los restos creando unos precedentes. Nada menos que lo localizaba en el reinado de los Reyes Católicos, momento cargado de simbolismo por sí mismo y lo suficientemente cercano como para que fuera verosímil que hubiera testigos que recordasen los supuestos intentos fallidos de mover a los mártires. De esta manera, vinculando a los grandes prelados toledanos y a los mayores reyes que había tenido la recién restaurada España, se sentaba un antecedente importante. Más aún, se había saldado en fracaso por la voluntad de los santos Justo y Pastor. En este nuevo intento, orquestado por Felipe II, estaba claro que no pasaría lo mismo, contando con la buena disposición de los santos.

Bibliografía

Aynsa, Francisco Diego de (1619): *Fundación, excelencias, grandezas y cosas memorables de la antiquissima ciudad de Huesca*. Huesca: Pedro Cabarte.

Elipe, Jaime (2019): "Entre el amor y el temor divino: la religiosidad del arzobispo don Alonso de Aragón", en prensa.

Geary, Patrick J. (1978): *Furta sacra:thefts of relics in the central Middel Ages*, Pinceton: Princeton University Press.

Gómez García, Gonzalo (2018): "Ambrosio de Morales y las fuentes historiográficas del martirio de los santos Justo y Pastor". En: *Revista de historiografía*, 29, pp. 255-276.

Morales, Ambrosio de (1568): *La vida, el martyrio, la inuencion, las grandezas, y las traslaciones de los gloriosos niños Martyres san Iusto y Pastor*. Alcalá de Henares: Andrés Angulo.

Tausiet, María (2013): *El dedo robado. Reliquias imaginarias en la España moderna*. Madrid: Abada Editores.



LAS RELIQUIAS DE LOS SANTOS VICENTE, SABINA Y CRISTETA, CATALIZADORES DE LA CREATIVIDAD ARTISTICA DE ÁVILA Y TALAVERA DE LA REINA.

Dr. Herbert González Zymla[315]

Las fuentes escritas que recogen la vida y milagros de los Santos Vicente, Sabina y Cristeta, citados unas veces como *de Talavera* y otras como *de Ávila*, deben ser agrupadas en tres grandes conjuntos:

I) Los himnos de origen mozárabe compuestos entre los siglos VII y X, entre los que el más importante es el himno: *Huc vos gratifice, plebs pia convocat,* una secuencia anónima, fechada probablemente antes del siglo IX, conocida gracias a un manuscrito del siglo X, procedente de la Biblioteca de Silos, que se conserva actualmente en la British Library[316]. Este himno, además de ser la más antigua referencia escrita a los tres santos naturales de Talavera de la Reina, es un testimonio importante para el estudio de la liturgia mozárabe, gracias al cual sabemos que la fiesta de su martirio se celebraba cada 27 de octubre[317], advirtiendo que no hubo en el rito mozárabe una misa, oración u oficio específico dedicado a San Vicente y sus hermanas, sino una oración y unas preces breves, que podían hacerse en las vísperas, por otro lado comunes a la devoción a otros mártires, denominados por ello: *himnos vespertinarum*[318].

II) Las hagiografías y calendarios manuscritos redactados entre los siglos X y XV, contenidos en códices vinculados a los centros monásticos de Santo Domingo de

[315]Profesor del Departamento de Historia del Arte de la Universidad Complutense de Madrid. Correo electrónico: hgonzale@ucm.es
[316] *Huc vos gratifice, plebs pia convocat/ Virtutum Dominus, testium atria/ Conferte dapibus vota calentia,/ Cœlorum locet in intima./ Iuncti Martyribus iungite gaudia;/ Vicentii teneat munera vox pia:/ Sabina recinat cœlica littera, Chrystetes bona æthera./ Hi mundi misera, lucra per ardua,/ Spernunt hominum vafra dolentia:/ Cædunt punicea colla per omnia,/ Rex Christe, tibi laureantia./ Simplex ac Trinitas te Deus unitas/ Rogamus, precibus horum ut audias,/ Quæ ipsi petimus: corda calentia,/ Immense bone, proroga./ Sit Trina Deitas, ac tibi gloria,/ Qui unus retinens omnia, iudicas/ Large continua perpetim sæcula:/ Sed ultra bene prosperans. Amen.* British Library [BL]: Ms. 30845. Fábrega, 1953: 165-167.
[317] Ferrer, 2008: 9-49.
[318] Biblioteca Nacional de España [BNE]: *Liber hymnorum*, mss. 10001. *Liturgia antiqua hispánica*… 1746: f. LXXXVII.

Silos, San Pedro de Cardeña, San Isidoro de León y San Pedro de Arlanza, así como a las ciudades episcopales de Ávila y Toledo y a la cabeza arciprestal de Talavera de la Reina. La confección de tales códices debe ser estudiada en el contexto socio-político de la reconquista pues, a través de su contenido se exaltaba el valor del martirio de sangre, comparando la heroicidad de los mártires hispanos del periodo paleocristiano, víctimas de las persecuciones de la Roma Imperial, con la de los mártires de la Alta Edad Media, muertos a manos de los musulmanes. La hagiografía de Santos Vicente, Sabina y Cristeta relata con más o menos detalle y con más o menos variantes, las vidas de los tres hermanos, a quienes se supone naturales de Talavera de la Reina, afirmando que sufrieron martirio en Ávila durante la persecución de Diocleciano[319]. Hippolyte Delehaye cifra un total de 55 mártires hispanos en el periodo paleocristiano, de los cuales 25 corresponden a tiempos del gobernador Daciano, si bien hay que advertir que a veces los nombres de estos mártires aparecen recogidos junto a la fórmula *y sus compañeros*, o como los *innumerables*, lo que da ocasión a pensar que eran más santos, pero sin identidad nominal conocida, de un modo análogo a como ocurre con los mártires de Cardeña[320]. La mayoría de los códices que incluyen el relato de las vidas de los Santos Vicente, Sabina y Cristeta lo hacen de un modo bastante escueto. Con frecuencia se limitan a recoger tan sólo sus nombres, fijando la fecha de su celebración el 28 de octubre, un día después a como aparece en el himno: *Huc vos gratifice, plebs pia convocat*, lo que da pie a pensar que el citado himno, como ya apuntábamos, se cantaba en las vísperas de la efeméride martirial y no en el natalicio propiamente dicho. Dentro de este grupo de fuentes hagiográficas deben destacarse, por su antigüedad y por ser la fuente de la que beben otros escritos de época posterior, los siguientes códices: El *Pasionario de San Pedro de Cardeña*, hoy en la British Library, un manuscrito redactado entre el 954 y el 966, donde se recogen 55 pasiones de mártires correspondientes a 53 festividades que se celebraban con especial solemnidad en la liturgia mozárabe, correspondiendo ya a los tres mártires que a nosotros nos interesan la fecha del 28 de octubre[321]. También se recoge la existencia de los Santos mártires de Ávila en una *Vitae Sanctorum* de la Biblioteca Nacional de Madrid y en otros códices de los siglos XI y XII, que no citamos por abreviar, pero que se encuentran

[319] Ress, 2004. Schott, 2008. Williams, 1997.
[320] Delehaye, 1933.
[321] BL: Ms. Add. 25600, f. 250b, *Passio sactorum martyrum Vicentii SAbinae et Christetae, qui passi sunto in urbs Abula sub Datiano praeside; die V kalendas, novembres. Deo gratias. Pasionario Hispánico*, 1995: 214-225.

cuidadosamente recogidos en varios trabajos de investigación publicados por Félix Ferrer[322]. Como es lógico, las referencias hagiográficas más completas se contienen en los códices hispanos donde se recogen las colecciones con las vidas de los Santos ibéricos martirizados por orden de Diocleciano, por lo que las vidas de San Vicente y sus hermanas acompañan los relatos del martirio de sangre de San Acisclo, Santa Eulalia, San Fructuoso, San Vicente de Zaragoza, Santos Justo y Pastor… Estas colecciones de vidas de mártires suelen citarse como: *Pasionario Hispánico*, del que existen muchas copias, las más antiguas datadas entre el 954 y el 966, gracias a varios códices de San Isidoro de León y Santo Domingo de Silos. Ferrer García considera que debió haber una primera hagiografía de los Santos Vicente, Sabina y Cristeta, que debió ser elaborada en Toledo durante el siglo VII, que se ha perdido, a la que se denomina *Passio Communi*, de la que derivarían todas las demás[323], si bien Gaiffier, en su *Sub Daciano paeside*, afirma que todas las variantes escritas son del siglo X y se antidatan para prestigiarse imitando lo visigodo de un modo consciente para legitimar su autenticidad[324].

III) Las hagiografías y colecciones de vidas de Santos compuestas en fecha posterior al Concilio de Trento (1545-1563) hacen hincapié en la condición de los Santos Vicente, Sabina y Cristeta como patrones, protectores e intercesores por la salvación de las almas de los habitantes de las diócesis de Toledo, Ávila, Burgos y Évora y, en particular, de los lugares de Arlanza, Ávila, Talavera de la Reina, Villamayor de Montes y Évora. A partir de la segunda mitad del siglo XVI se documenta una creciente uniformidad del relato del martirio de los tres hermanos, bien distinta de la variedad de matices que se advierte en los códices medievales. Magnífico ejemplo de ello son el manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid, escrito en 1601 por Bartolomé Fernández Valencia, titulado: *Historia y grandezas del insigne templo, fundación milagrosa, basílica sagrada y célebre santuario de los Santos Mártires hermanos San Vicente, Santa Sabina y Santa Cristeta*[325], o el capítulo titulado: *Del martirio de San Vicente de Ávila y sus hermanas Sabina y Cristeta*, contenido en el

[322] BNE: Ms. 13016. También aparecen citados en el Calendario de Ripoll del Archivo de la Corona de Aragón [ACA]: ms. 59 y en otros calendarios mozárabes como el del Monasterio del Escorial. Ferrer, 2008: 14-15 y en especial la nota 22 en la p. 22.
[323] Ferrer, 2008: 17.
[324] El prólogo de la Passio de San Vicente es idéntico al que está presente en el relato de la Passio de Santa Leocada, lo que ha dado pie a que varios autores crean ambos obra del siglo VII. Gaiffier, 1945: 378. Fabrega, 1953: p. 92-108. Riesco, 2014.
[325] BNE: Ms. 5979.

libro: *Historia ecclesiastica y flores de santos de España: en el qual se trata de todos los santos martyres que ha avido en ella, desde tiempo de los Apóstoles hasta ahora*, escrito en 1596 por Juan de Marieta[326]. Tras el Concilio de Trento, al menos que sepamos desde 1591, la fiesta de los Santos Vicente Sabina y Cristeta se trasladó del 28 de octubre al 30 de agosto, si bien en los *Officia propia sanctorum quae in Hispania ex concessione apostolica cecitantur* del *Breviarium Romanorum* figura como festejado el 31 de agosto[327].

Como es habitual en los santos hispanos de la Alta Edad Media, unas fuentes escritas tan variadas y ricas en matices no pueden ser del todo coherentes. El estudio de su contenido implica el análisis de afirmaciones ocasionalmente contradictorias. El primer problema importante a dirimir es: ¿De dónde eran naturales los hermanos Vicente, Sabina y Cristeta? Hay tres teorías distintas totalmente incoherentes entre sí:

La primera teoría afirma que los tres hermanos eran naturales de *Ebura*, escrito con dos grafías diferentes, *Ebura* o *Aebura*, una ciudad citada por Ptolomeo y por Tito Libio que formaba parte del territorio de los Carpetanos y que actualmente se identifica con Cuerva (Toledo)[328], si bien algunos la han considerado parte del reino Tartésico y la han situado en el actual término municipal de San Lucar de Barrameda (Cádiz), entre las localidades de Trebujena y las marismas del Guadalquivir, en el lugar donde se encuentra aún en pie el *cortijo de Ebora*, famoso por haber sido el lugar donde se encontró el tesoro tartésico del Carambolo[329]. Tanto la identificación de Ebura con Cuerva como con San Lucar de Barrameda resulta un tanto peregrina, puesto que en ninguno de los dos lugares se han documentado devociones a los tres Santos mártires. En un complejo ejercicio de erudición filológica ha habido investigadores que han intentado relacionar el topónimo Ebura y Elvora como origen léxico del topónimo Talavera[330].

La segunda teoría afirma que los Santos Vicente Sabina y Cristeta eran naturales de Evora (Portugal), la famosa ciudad de la Lusitania que, en el siglo I a. de C., era llamaba *Liberalitas Iulia* y que en la Edad Media se escribía de forma indistinta como: *Ebora* o *Evora*. Desde el siglo XIV existía muy cerca de la Catedral de Évora una

326 Marieta, 1596.
327 Tello, 1788, reed. 2001: 91-124.
328 Tovar, 1989: 232.
329 Mata, 1970.
330 Morin, 2018: 7-14.

iglesia parroquial dedicada a los Santos Vicente, Sabina y Cristeta, construida en el supuesto lugar donde habían nacido los tres mártires. La citada iglesia gótica fue reedificada en pleno siglo XVI de conformidad a la estética del pleno renacimiento, si bien conserva aún en uno de sus muros un arco apuntado. Aunque fue desconsagrada en el siglo XX y se usa actualmente como sala de exposiciones, conserva en su interior un interesante retablo barroco de la primera mitad del siglo XVII, anónimo, cuyas pinturas de la predela y de las calles laterales contienen el relato en imágenes de la vida de los tres mártires, estando en las hornacinas centrales las efigies en bulto redondo de los titulares de la parroquia con libros y ramas de palmera en las manos. Para una de las capillas de la Catedral de Évora fue pintado un retablo al óleo sobre tabla, ejecutado hacia 1575-1580, del que se conserva solamente una tabla en el Museo Diocesano, atribuida a Antonio de Oliveira, en la que se representó a San Vicente flanqueado por sus dos hermanas; los tres de pie, noblemente vestidos con túnicas y mantos, de acuerdo a los modelos severos del manierismo tardío, junto a San Francisco de Asís. **[Lám. 1]** Las cuatro figuras tienen epígrafes identificativos en letra capital latina bajo sus pies de forma que su identificación resulta indubitable. La oración a San Vicente del *Breviario Romano* de 1591 le invoca afirmando de él: *Heborae in Portugallia Natus*. Teniendo en cuenta las evidencias artísticas y escritas que acabamos de señalar podemos afirmar sin temor que se produjo un cierto arraigo de la devoción a los Santos Vicente, Sabina y Cristeta en la diócesis de Évora a finales del siglo XVI, un hecho histórico que quizá debiera ponerse en relación con la intención política manifiesta de consolidar los lazos de unión derivados de la incorporación en 1580 de Portugal a los reinos sobre los que ejercía su soberanía Felipe II.



Lám. 1: Antonio de Oliveira, óleo sobre tabla donde aparecen representados los Santos Vicente Sabina y Cisteta junto a San Francisco de Asís, h. 1575-1580, Museo diocesano de la Catedral de Évora.

La tercera teoría sobre el nacimiento de los mártires es la que ha tenido tradicionalmente más seguidores. Afirma que los Santos Vicente, Sabina y Cristeta eran naturales de Talavera. Pese a la aparente seguridad de la afirmación, también este dato resulta un tanto ambiguo porque en la Edad Media existieron dos ciudades con este nombre, relativamente cercanas entre sí, que se disputaron el honor de haber sido la cuna de los Santos mártires: Talavera la Vieja y Talavera de la Reina.

Talavera la Vieja o Talaverilla (Cáceres) es el nombre con que en la Edad Media se conocía la ciudad romana de Augustóbriga, existente desde el siglo I d. de C., situada también en la Lusitania, que en 1963 quedó bajo las aguas del embalse de Valdecañas[331]. Su templo romano, formalmente relacionado con el templo de Diana en Mérida, es obra del siglo I d. de C. y fue trasladado a 6,5 km. para salvarlo de las aguas que lo habrían cubierto. En cambio, la iglesia parroquial, construida en el siglo XVI, fue parcialmente demolida y parcialmente trasladada a Talavera de la Reina, ciudad en uno de cuyos barrios suburbiales, entre 1963 y 1974, se edificó una parroquia consagrada a los Santos Vicente, Sabina y Cristeta en la que se aprovecharon los pilares y los arcos formeros de medio punto de la iglesia de Talavera la Vieja, así como su pila bautismal, llevados allí piedra a piedra para integrarlos en el edificio contemporáneo que entonces se estaba construyendo, de conformidad a las pautas estéticas de la política de repoblaciones ideada por los jerarcas del régimen de Franco. Una tradición oral conservada por quienes vivían en Talavera la Vieja y por sus descendientes afirma que la iglesia parroquial del pueblo que hoy está bajo las aguas del pantano, consagrada a San Andrés y a los Santos Vicente, Sabina y Cristeta, se había edificado sobre el solar donde estuvo la casa en la que habían nacido y vivido los tres mártires[332].

Talavera la Nueva, también llamada Talavera de la Reina (Toledo), está ubicada sobre la ciudad romana de *Caesarobriga*[333], otra población relevante de la Lusitania, citada no pocas veces como *Talabriga*. Fue en *Caesarobriga* donde una buena parte de la historiografía y la hagiografía más tradicionales situaron el lugar de nacimiento de los Santos Vicente, Sabina y Cristeta, por otro lado patrones de Talavera junto a la Virgen del Prado. La iglesia más importante de Talavera de la Reina es la colegiata de Santa María la Mayor, un edificio gótico del siglo XV cuya capilla del remate absidal de la

---

331 García, 1962: 235-237. Morán, 2014: 223-246.
332 Trinidad, 2013: 47-79.
333 Bendala, 1999: 131-144. Rubio, 1993: 567-580.

nave del evangelio está consagrada a los tres Santos mártires. La existencia de este templo nos consta desde 1204 gracias a la concesión de diversos privilegios. El edificio bajomedieval del siglo XV está construido sobre el solar en el que había estado emplazado el templo de culto a la triada imperial del foro de *Caesarobriga*, parte de cuyos pórticos han sido recientemente descubiertos a nivel arqueológico[334], en el mismo lugar donde la tradición afirmaba que había acontecido el milagro de quedar impresas las huellas de los pies de San Vicente en uno de los escalones de granito que daban acceso a la cella del templo, cuando el Santo se negó a dar culto a los dioses paganos. En este caso, por tanto, el templo gótico se edificó no sobre la casa natal de los tres mártires, sino sobre el lugar donde había acontecido uno de sus más importantes milagros. De hecho, el sillar de granito, con las supuestas huellas de los pies y del báculo de San Vicente, se conserva y se venera como reliquia empotrado en el muro Norte de la citada capilla protegido por una reja con seis barrotes de hierro que permiten su visión transparente por los fieles **[Lám. 2]**.

---

[334] Nicolau, 1971: 83-300.



Lám. 2: Relicario de la losa de granito con las huellas de los pies y el báculo de San Vicente que se venera empotrado en el muro norte de la capilla de los Santos mártires, construida en el siglo XV en el lado del evangelio de la colegiata de Santa María de Talavera.

Es posible que la confusión de ambas Talaveras: Talavera la Vieja y Talavera de la Reina, como lugares del nacimiento de los Santos mártires Vicente, Sabina y Cristeta se deba a un epígrafe que, tenido por auténtico por los autores de la Edad Moderna, era en realidad una falsificación hecha en algún momento incierto de los siglos XVI o XVII. Sobre la superficie de un ara romana auténtica, encontrada en Augustóbriga, seguramente del siglo I, se lijó el epígrafe latino y se reescribió uno nuevo, según una práctica muy habitual en la Edad Moderna, en el que dice: *Vicentius, Sabine et Cristete in ac civitate eburae nati fuerunt et Vincencius inclus in carcere paticae*; **[Lám. 3]** que literalmente significa: *Vicente, Sabina y Cristeta, nacieron en esta ciudad de Ebura, y Vicente aquí estuvo preso*[335]. El ara romana con el epígrafe moderno retallado se guardaba en la iglesia de San Andrés de Talavera la Vieja, lo que parece haber dado

[335] Pacheco, 2012: 159-172.

origen a la falsa tradición que sitúa allí el nacimiento de los tres santos, si bien en la actualidad se conserva en la iglesia de Bohonal de Ibor, a donde fueron a vivir una buena parte de los habitantes de Alcalá la Vieja en 1963, cuando se construyó el pantano.



Lám. 3: Epígrafe falsificado en el siglo XVII sobre un ara romana del siglo II donde se dice que los Santos Vicente, Sabina y Cristeta habían nacido en Ebura, Iglesia de Santiago de Bohonal de Ibor.

Según se deduce del contenido del *Pasionario Hispánico*, San Vicente era el hermano mayor. Con independencia del lugar donde hubieran nacido, todos los relatos de su pasión y muerte sitúan a los tres hermanos como habitantes de Talavera de la Reina. Publio Daciano fue prefecto romano de Hispania (*praeses*) y gobernador de la Bética. En aplicación de los decretos de Diocleciano del 304, recorrió las provincias del Sur de la Galia e Hispania persiguiendo a cuantos cristianos le eran denunciados[336]. No es segura la historicidad de Daciano, a quien se atribuyen los martirios de San Cugat,

[336] Fernández, 2014: 397-400.

Santa Eulalia y San Severo de Barcelona, los 18 mártires de Zaragoza, Santos Justo y Pastor de Alcalá de Henares, Santa Leocadia de Toledo, Santa Eulalia de Mérida y los Santos Bonoso y Maximiano de Arjona. Cuando Publio Daciano llegó a Talavera de la Reina, citada en la Pasio como *Elbora*, después de haber estado en Barcelona, Zaragoza y Toledo, mandó a sus subordinados que usando los libelos anónimos que tenían en su poder, en los que se denunciaba a varios cristianos, capturasen y llevasen a su presencia a cuantos practicantes de esa secta encontrasen[337].

El primero en ser capturado fue San Vicente que, ignorando la presencia de Daciano, había ido a una iglesia primitiva que existía en Talavera a rezar. Daciano inició el procedimiento judicial contra él con las fórmulas habituales, dándole la oportunidad de mostrar su condición pagana haciendo sacrificios y oraciones ante la imagen del emperador o de Júpiter. Estando en el pretorio le requirió primero a que abjurase de Cristo y diera culto al emperador ante una imagen suya que a tal fin allí tenían. Vicente se negó y confesó varias veces ante Daciano que era cristiano, afirmando el dogma de la Santísima Trinidad, y que se mantendría en sus creencias[338]. Daciando dicta sentencia en los siguientes términos: *Apartad de mis ojos a este grandísimo criminal. Que sacrifique al dios Júpiter o si no, en el mismo lugar, donde no quiera sacrificar, sometido a diversos castigos, condenadlo a horripilante muerte*[339]. Es entonces cuando los soldados le llevaran al foro para que, ante la imagen de Júpiter, en el templo de la triada capitolina, ofreciese un sacrificio al Padre de los Dioses. La *Passio* de San Vicente cuenta que San Vicente se negó y, al pisar uno de los escalones que daban acceso a la cella del templo, la piedra se ablandó milagrosamente, como si fuera cera, bajo sus pies, dejando marcadas en el suelo las huellas de sus pies y del

---

337 *Uinculis recludens Toleto Leocadiam virginem, Elbora conscendit in aula; officium omne premonet suum ut, indagine premissa, christianos quscumque inuenissent, tribunal eius presentarent.* Riesco, 2014: 216. Para el Volandista van Hecke, Elbora sería Talavera, mientras que para el padre Flórez, sería Évora. Flórez, 1754: 27-35.

338 *Datianus dixit: Et quis est Deus, qui hec omnia fecit nisi Iobis? Vincentius respondit: Iobis quam inutilis fuerit et quanta stupra admiserit libri uestri satis euidenter exponunt. Nam Deus noster sanctus atque inmaculatus est: Pater cum Filio et Spiritu Sancto. Hii tres unus est Deus, qui tegit celum nubibus et parat terre plibiam.* Riesco, 2014: 218. Significa: *Daciano le preguntó: Y ¿Quién es ese Dios que ha hecho todas esas cosas, sino Júpiter? San Vicente le respondió: Bien a las claras exponen vuestros libros cuán injusto ha sido Júpiter y cuántos adulterios ha cometido. En cambio, nuestro Dios es Santo e inmaculado: el Padre con el Hijo y el Espíritu Santo. Estos tres son un solo Dios, que cubre el cielo con las nubes y dispone la lluvia para la tierra.* Aparte de afirmar el dogma de la Santísima Trinidad, contiene esta respuesta una referencia directa al Salmo 146, 8.

339 *Amobete ab oculis meis nefandissimum istum. Et edictum ex tabula recitavit: Aut sacrificet deo Iobi aut in eodem loco, ubi sacrificare nequiverit, diversis penis addictum norte turpissima concemnate.* Riesco, 2014: 218.

báculo en que se apoyaba[340]. Esta losa de granito, como ya se ha dicho, es la reliquia más importante que se venera en la capilla de los Santos Mártires de la Colegiata de Talavera. En el cenotafio de los Santos Vicente, Sabina y Cristeta de la basílica de San Vicente de Ávila, cuyos relieves fueron labrados en la segunda mitad del siglo XII, se representan ambas escenas. Primero el tenso diálogo entre Daciano y San Vicente en el que el santo se reafirma en su condición cristiana y el milagro de las huellas de los pies y del báculo impresas sobre la losa de piedra del escalón del templo pagano ante un gesto expresivo de sorpresa hecho por uno de los soldados que señala con asombro la piedra hoyada **[Lám. 4]**.



Lám. 4: Relieve del cenotafio de los Santos mártires Vicente, Sabina y Cristeta en el que se representa el diálogo de San Vicente con Daciano y el milagro de haber quedado impresas en un escalón las huellas de sus pies y su báculo, segunda mitad del s. XII, Basílica de los Santos Vicente, Sabina y Cristeta de Ávila.

[340] *Quumque duceretur ut Iobi sacrificaret, venienti in unam platearum súbito lapis, que plante subiacebat eius, ita divinitus mollitus est, ut pulberem ese crederent, et velut impressio cuiuslibet figure metalli in cera, ita sigillum pedís lapis ille demonstravit; quod prodigium usque hodie sic habetur.* Riesco, 2014: 218. Traducido significa: *Cuando era llevado a sacrificar a Júpiter, al llegar a una de las plazas, de repente una piedra, sobre la que pisaban sus pies, se desintegró por voluntad divina de tal manera que creyeron que era polvo, y del mismo modo que la impresión de una figura de metal en la cera, quedó grabada en la piedra la huella del pie.*

Informado Daciano del milagro de las huellas impresas en la piedra, San Vicente pidió a su juez que le dejaran preso durante 3 días para poder meditar durante ese tiempo si lo más conveniente era mantener su condición de cristiano o hacer sacrificios a Júpiter para salvar la vida. Estando prisionero, San Vicente convirtió a la fe cristiana a varias personas que le visitaron y recibió a sus hermanas, Sabina y Cristeta, quienes llorando le pidieron huir para salvar la vida pues temían ser violadas cuando él ya no viviera. La prisión de San Vicente y la visita de sus hermanas, plañideras, arrodilladas y suplicantes, pidiendo a su hermano por la protección de su virtud y su virginidad, está representada en uno de los relieves del cenotafio de los Santos mártires de la basílica de San Vicente de Ávila. Aunque el tema de la prisión resulta clave en el relato hagiográfico, los talaveranos de la Edad Media y Moderna no lograron precisar la ubicación de la cárcel romana y por esta razón, aunque lo intentaron varias veces, no lograron señalarla en la trama urbana talavera con ningún edificio piadoso construido encima.

Santa Sabina y Santa Cristeta, aprovechando un descuido de los carceleros, consiguieron liberar a su hermano Vicente y escapar. Existen dos versiones de la huida. La primera afirma que los soldados que custodiaban a San Vicente sintieron miedo de su poder y huyeron aterrados dejando el campo expedito a los tres hermanos. San Vicente aprovechó ese momento para escapar de la prisión sin ser visto, recoger a sus hermanas Sabina y Cristeta y marcharse de Talavera cruzando las montañas del Sistema Central, por un sector de la cadena montañosa que, en su honor, aún a día de hoy es llamado la Sierra de San Vicente[341]. La segunda versión textual dice que cuando los arúspices y sacerdotes de Júpiter vieron cómo se ablandaba el escalón, consideraron que ese prodigio era un mal presagio y pidieron al prefecto que encerrara durante tres días a San Vicente para darle ocasión a retractarse. En caso contrario, se le debía condenar a muerte. Encerrado en la prisión, tras la visita de sus hermanas, que le pidieron que escapara con ellas para poder cuidarlas y salvar sus vidas y su virginidad, emprendieron la huida los tres juntos, ayudados por los centinelas a los que San Vicente había predicado y convertido al cristianismo. Cualquiera de las dos versiones textuales concluye la huida con Daciano informado de la fuga mandando a sus hombres que persiguieran a los tres hermanos, les dieran captura y les sometieran a martirio hasta su muerte.

[341] Jiménez, 1991.

En los relieves del cenotafio de los Santos Vicente Sabina y Cristeta de la Basílica de San Vicente de Ávila de la segunda mitad del siglo XII se representan los dos pasajes de la huida con todo lujo de detalles. Primero el momento en que los tres hermanos, montados a caballo, salen de Talavera y cruzan la puerta de la muralla con la complicidad de los centinelas representados sobre las torres almenadas que protegen la puerta abierta. Luego el momento en que los soldados romanos, imaginados con la panoplia defensiva de un militar medieval del siglo XII (loriga larga de cota de malla), juran lealtad a Daciano, cuya mano besan en una actitud semejante a la que habría tenido un *homo fidelis* durante la ceremonia del ósculo en el acto de vasallaje, para, montados a caballo, emprender la persecución que les habría de llevar ante las murallas de Ávila. **[Lám. 5]**



Lám. 5: Relieve del cenotafio de los Santos mártires Vicente, Sabina y Cristeta en el que se representa a los soldados que han de perseguir a los mártires haciendo el acto de vasallaje ante la mano de Daciano y la huida de Talavera de los Santos Vicente, Sabina y Cristeta, segunda mitad del siglo XII, Basílica de los Santos Vicente, Sabina y Cristeta de Ávila.

Como acabamos de decir, los tres santos huyeron hacia el Norte, con la intención de cruzar la cadena montañosa que hoy llamamos Sistema Central a la altura de la Sierra de San Vicente. Hicieron noche en una cueva situada en el término municipal de Hinojosa de San Vicente (Toledo), en lo alto de un cerro que a día de hoy se llama la peña de San Vicente o *Real de San Vicente*, el cual fue identificado por Schulten, el famoso arqueólogo alemán, como la cueva donde se había refugiado Viriato tras la conquista romana de Caura[342]. Tal como se describe en un libro conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid titulado: *Descripción del Santuario de la Sierra del Piélago, en la cueva de los martyres San Vicente, Santa Sabina y Santa Christeta*, escrito en 1679 por Francisco de Barriales y Ucar, en el siglo XVII un hombre llamado Francisco de Raudona, caminando por ese paraje, vio unas luces milagrosas e identificó la cueva en cuyo interior estaban las losas de piedra sobre las que habían dormido los tres mártires y sobre cuyas superficies habían quedado impresas las huellas de sus respectivas espaldas[343]. Para dignificar el lugar construyó una ermita, desde cuyo interior se accedía a la santa cueva, cambió su nombre por el de Francisco de San Vicente y tomó el hábito de los ermitaños de San Pablo. Aún en la actualidad se conservan restos materiales de la ermita, labrada con potentes sillares de granito, así como la puerta de acceso en arco apuntado que permitía entrar en la cueva de San Vicente, en cuyo interior aún se puede ver la losa que se veneraba como el lugar de descanso donde habían dormido los tres mártires en ocasión de su huida. **[Lám. 6]** En 1683, Francisco de San Vicente pidió al general de los carmelitas permiso para fundar un monasterio, llamado Santa María del Piélago, junto a una ermita dedicada a la Virgen de los Ángeles, que había sido fundada en el siglo XII por los canónigos de San Rufo con la protección de Alfonso VII, y adscribir a esa fundación el conjunto eremítico del Piélago de los Santos Vicente Sabina y Cristeta[344]. El 16 de agosto de 1687 la comunidad de Carmelitas del Piélago quedó fundada, dependiendo de ella el Real de San Vicente, es decir, la ermita construida sobre la cueva donde habían pernoctado los tres santos y su coto redondo[345]. Tras la desamortización de 1835 tanto la ermita de la cueva de los Santos Vicente Sabina y Cristeta como el monasterio del Piélago se vinieron a ruina.

[342] Sánchez, 2008: 93-105.
[343] BNE: ms. 8525.
[344] Sánchez, 2004. Sánchez, 2003: 97-104.
[345] Sánchez, 2004: 103-129. Pacheco, 2010: 135-148.



Lám. 6: Acceso a la cueva donde pernoctaron los Santos Vicente, Sabina y Cristeta dejando impresas sobre una losa las huellas de sus espaldas, ermita del Real de San Vicente dependiente del Monasterio carmelita del Piélago, s. XVII.

Los Santos Vicente Sabina y Cristeta prosiguieron su huida hasta ser alcanzados delante de las puertas de la ciudad amurallada de Ávila, en un lugar citado en la *Passio de San Vicente* como: *Vestigia*, frente por frente de la que ahora se denomina puerta de San Vicente en memoria del santo que fue atormentado en la explanada que había ante ella. Las hagiografías coinciden en contar cómo los tres mártires fueron despojados de sus vestimentas por los soldados y, completamente desnudos, sus articulaciones fueron descoyuntadas al colgarles de unos potros o unas cruces aspadas de brazos giratorios que, al accionarlas, rompieron sus articulaciones. Por último, como ninguno de los tres hermanos había muerto y todos ellos daban señales de entereza en su condición cristiana, los soldados de Daciano, según la *Passio*, colocaron sus cabezas sobre una misma losa de piedra y les quitaron la vida machacando los cráneos a golpes con unas

mazas hasta reventarlos[346], tras lo cual los soldados regresaron a Talavera de la Reina para dar cuenta de haber cumplido su mandato a Daciano, abandonando los cadáveres de los mártires para que fueran pasto de los perros.



Lám. 7: Relieves del cenotafio de los Santos mártires Vicente, Sabina y Cristeta en los que se representa el momento en que los mártires son despojados de sus vestidos y el martirio en el que les descoyuntan las articulaciones colgados de unas cruces aspadas giratorias, segunda mitad del siglo XII, Basílica de los Santos Vicente, Sabina y Cristeta de Ávila.

[346] *Victus tandem fletibus germanarum Vincentius sanctus cessit pariterque fugam arripientes, alacri profectu, cornipedum evectatione Abela confugiunt. Statimque eos indicio cuiusdam sacrílego, premisso veociori equitatu, cruentissimi persequutores adsequuntur; quos in memoratam urben repertos, spoliantes crudeliter uinxerunt et extra portam educentes, in locum, qui nunc Vestigia vocatur, singillatim sursum ac deorsum in ecúleo extensis, divaricatis membrorum compagibus, diversis eos dissipaverunt berberibus. Confitentes Deum, Patrem et Filium sumulque Spiritum Sanctum et colla lapidibus superposita, fuse desuper cerebro inliso, tali martyrio consummati, Vincentius, Sabina et Christete pariter Domino animas tradiderunt.* Riesco, 2014: 220. *Vencido finalmente por las lágrimas de sus hermanas, cedió San Vicente y poniéndose en fuga juntos en marcha rápida, a caballo, se dirigen a Ávila. Inmediatamente, por la malvada delación de alguien, enviados por delante unos jinetes más rápidos, les dan alcance los sanguinarios perseguidores. Hallándolos en la mencionada ciudad, los depojaron y encadenaron cruelmente y sacándolos fuera de las puertas, en un lugar que se llama ahora Vestigia, los retorcieron uno tras otro hacia arriba y hacia abajo en el potro de tortura y, descoyuntadas las articulaciones de los miembros, los atormentaron con distintos suplicios. Confesando a Dios Padre y al Hijo y al Espíritu Santo, poniendo el cuello encima de unas piedras, golpeadas sus cabezas con una maza, acabados por tal tipo de martirio, Vicente, Sabina y Cristeta entregaron al mismo tiempo sus almas al Señor.*

El ciclo del martirio fue representado con todo lujo de detalles en el cenotafio de la Basílica de San Vicente de Ávila por medio de tres interesantes relieves románicos de la segunda mitad del siglo XII, imbuidos ya de la capacidad relatante en imágenes del primer gótico y dotados de un notable sentido del movimiento, sin que por ello se detecte una renuncia a la aplicación del concepto de simetría compositiva. Haciéndose eco de un creciente naturalismo, el anónimo escultor cuidó al máximo la representación de sensaciones como el dolor, el desvalimiento, el movimiento lleno de energía, el esfuerzo y la corrección anatómica en el tratamiento del desnudo. El primer relieve muestra un sayón vestido con la loriga desnudando a una de las santas, a la que le quita la túnica roja, mientras otro soldado, cogiendo del pelo a San Vicente y a su otra hermana, les conduce desnudos, pero con los genitales cubiertos con sendos paños de pureza, al lugar donde van a sufrir martirio. El segundo relieve, totalmente simétrico, muestra a los tres hermanos colgados de sendas cruces aspadas y a los soldados accionándolas para descoyuntarles las articulaciones. **[Lám. 7]** El tercer relieve se aleja del relato de la *Passio de San Vicente* al renunciar a representar a los soldados armados con mazas golpeando las cabezas de los mártires, para pasar a representar a los soldados colocando las cabezas de los tres mártires entre dos vigas de madera aplicando sobre ellas un peso supletorio con sillares de piedra sobre los que hacen fuerza a fin de que, a manera de una prensa, revienten con su peso los cráneos de los Santos Vicente, Sabina y Cristeta. En la parte superior del relieve está labrado el seno de Abraham imaginado como una sábana llevada por dos ángeles en cuyo interior son llevadas a presencia de Dios las almas infantiles de los tres mártires, bendecidas por la *Dextera Dei*. **[Lám. 8]**



Lám. 8: Relieves del cenotafio de los Santos mártires Vicente, Sabina y Cristeta en los que se representa el momento en que machacan los cráneos con pesos y las almas de los mártires son recibidas en el seno de Abraham, y la conversión del judío que promete labrar los sepulcros y la basílica, segunda mitad del siglo XII, Basílica de los Santos Vicente, Sabina y Cristeta de Ávila.

La *Passio* de San Vicente concluye con el desarrollo de un tema paralelo, profundamente antisemita, pensado seguramente para forzar la conversión de los judíos abulenses, cuya comunidad fue especialmente próspera en la Baja Edad Media. Aunque los cadáveres de San Vicente, Santa Sabina y Santa Cristeta habían quedado al raso y sin protección, surgió de la tierra una gran serpiente que Dios puso para que nadie profanara los cadáveres de los tres hermanos[347]. Un judío que según unas fuentes se reía y hacía burla durante el martirio y según otras simplemente pasó unos días después del martirio por el lugar donde habían torturado a los tres hermanos, sintió curiosidad y quiso ver los cadáveres de los mártires, al acercarse al lugar donde habían sido abandonados, fue atacado por la serpiente protectora, que surgió de la oquedad de un risco, le atoró el cuerpo, le inmovilizó por espacio de una hora y empezó a asfixiarle. La *Passio* afirma que, inmovilizado, el judío, miró al cielo y prometió convertirse al cristianismo y labrar a sus expensas unos sepulcros donde contener los cuerpos de los

[347] *Subito, nutu Dei ex cabernis terre serpentina egressa est belua, que viventes consueberat degluttire. Cepit sunuoso sui corporis flexu, capite sublimato, Christi martyres mortuos custdire.* Riesco, 2014: 222. *De repente, por disposición de Dios, salió de las cavernas de la tierra una gigantesca serpiente, que solía tragar a hombres vivos, y comenzó retorciendo sinuosamente su cuerpo con la cabeza erguida a guardar a los muertos, mártires de Cristo.*

mártires y una basílica para venerarlos, quedando liberado de la tenaza de la sierpe[348]. También la historia del judío converso, del que no se revela en ninguna fuente su verdadero nombre, está representada en el cenotafio por medio de dos relieves. El primero, muestra en el suelo los cadáveres de los mártires y al judío de rodillas, con las manos unidas en oración, mirando al cielo, atacado por la serpiente que le atenaza el cuello, en el momento en que pide a Dios le libere del monstruo a cambio de su bautismo y de construir a sus expensas la primera basílica de los Santos Vicente Sabina y Cristeta. El segundo relieve muestra el cumplimiento de la promesa presentando al judío labrando con sus propias manos y a cincel los tres sepulcros, dentro de la basílica, reconocible por tener multitud de arcos.

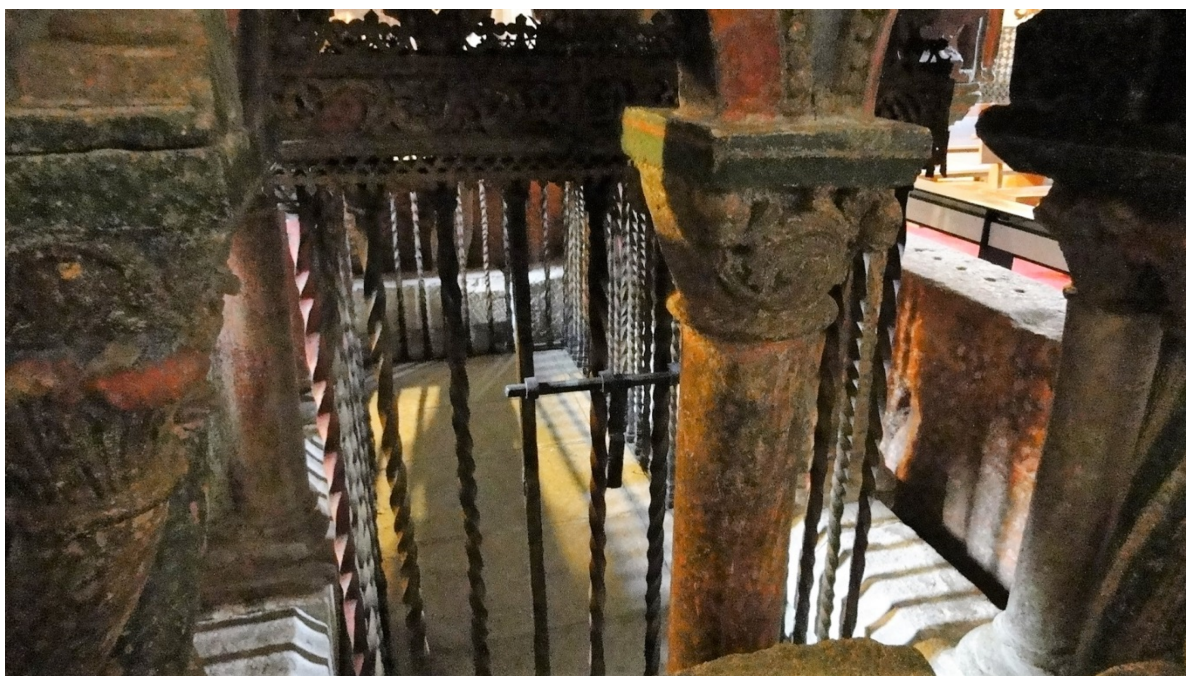
La losa de granito sobre la que la tradición afirma que los tres mártires fueron degollados se conserva en la confluencia de la nave de la epístola con el crucero de la basílica de San Vicente de Ávila. De hecho, la monumental iglesia románica dedicada a los Santos Vicente, Sabina y Cristeta y a San Pedro del Barco de Ávila[349], que empezó a construirse en 1130, extramuros de la ciudad de Ávila, se edificó para custodiar, proteger y venerar la santa piedra de la degollación, entendida desde el primer momento como una reliquia dignificada con una gran iglesia de planta de cruz latina, tres naves, crucero desarrollado en planta, triforio, atrio occidental y meridional y cabecera de tres ábsides semicirculares al interior y al exterior[350]. Hoy se acepta que, aunque su primer maestro fue un autor anónimo, en su construcción intervino el maestro Giral Fruchel, más comúnmente conocido como Dom Fruchel, activo también en la Catedral de Ávila, a quien se atribuyen las bóvedas de crucería de la nave central y la bóveda octopartita del atrio occidental[351].

Para significar la importancia de la losa martirial, en la segunda mitad del siglo XII, fue construido un monumental cenotafio *in memoriam* de los tres hermanos allí martirizados, cuya apariencia arquitectónica reproduce a menor escala la de una iglesia

---

348 En boca del judío se pone la siguiente invocación cuando estaba atenazado por la serpiente: *Christe, tuorum defensor seruorum, livera me ab hac maligna bestia, ut in te credens signaculum accipiam tuum et corpora dominorum meorum, amicorum tuorum, honorifice sepeliam ac baselicam nomini eorum sumtu meo efficiam*. Riesco, 2014: 222. *Cristo, defensor de tus siervos, líbrame de este horrible abinal, para que creyendo en ti reciba tu sello y sepulte solemnemente los cuerpos de mis señores y amigos tuyos y edifique una basílica en su honor a mis expensas.*
349 González, 2013: 77-88.
350 Repullés, 1894. Hernández, 1971. Rico, 2002. Ferrer, 2009.
351 Gutiérrez, 1982. Azcárate, 1990: 26-27. Lambert, 1990: 51-59. García y Pérez, 2002: 148 y 220. Olaguer, 2003: 168-212. González, 2011: 718-720.

de tres naves, sobre columnas, con tejado a dos aguas en la nave central y tejado a un agua en las laterales, de modo tal que esta estructura arquitectónica protege a la vez que ensalza la santa piedra de la degollación que no el sepulcro como veremos. En el siglo XV se le añadió un parapeto de piedra y una segunda protección transparente en forma de una reja torneada. **[Lám. 9]** Esta singular estructura arquitectónica obedecía en un primer momento a la necesidad de facilitar que los peregrinos pudieran pernoctar bajo el cenotafio, al amparo de las columnas, y hacer la *incubatio*, es decir, dormir sobre la losa martirial conjurando la benevolencia del santo y su carácter sanador o intercesor ante las necesidades del penitente, tal como consta que se hacía en otros sepulcros medievales hispanos[352].



Lám. 9: Losa martirial sobre la que fueron degollados los santos Vicente Sabina y Cristeta monumentalizada con un cenotafio en la segunda mitad del siglo XII y con una reja y un baldaquino en la segunda mitad del siglo XV.

---

[352] *Nobis sarcofagis sanctorum corpora recondens, baselicam desuper miro opere decoratam construxit, in qua, si quis puro corde, fideli devotione et fide promta aduenerit et oraberit, statim petita ultro adueniunt et omnis infirmitas amobetur per eum, qui sanctos suos coronavit per bonam confessionem.* Riesco, 2014: 224. La *Passio de San Vicente* revela el uso terapéutico que se hacía del sepulcro al decir: *después de enterrar los cuerpos de los santos en nuevas sepulturas, construyó una basílica decorada por arriba con admirable trabajo, a la que si alguien llega con pureza de corazón, con devoción piadosa y con fe resuelta, y hace una petición, inmediatamente le es concedido lo que pide y desaparece toda enfermedad por medio de Aquel que coronó a sus santos por su valiente martirio.* Silva, 2009: 93-129. Español, 2016: 313.

Las esculturas que enriquecen el cenotafio se atribuyen a un anónimo escultor denominado por la crítica el *Maestro de San Vicente de Ávila*, al cual se debe relacionar con el maestro de la Cámara Santa de Oviedo y con el arte 1200, tal como afirmaba Azcárate en su *El protogótico Hispánico*[353]. El cenotafio, por tanto, resulta ser una maqueta de la idea del templo a cuyo amparo se produce la sanación de cuerpos y almas. Los espacios que habrían correspondido en la maqueta al cuerpo de ventanas que iluminarían la nave central contienen el ciclo hagiográfico más completo que se conoce de la vida de los Santos Vicente Sabina y Cristeta, al cual hemos aludido cumplidamente al hacer el análisis de la hagiografía de los mártires, mientras que los frentes del cenotafio están ocupados por un Pantócrator, dentro de su almendra, acompañado por los evangelistas Macos en forma de león y Lucas en forma de toro y un ciclo de la epifanía, completado con los magos montados en sus caballos siguiendo la estrella de Belén y el sueño de los magos compartiendo cama y tapados con una sola manta. En puntos subsidiarios del cenotafio hay relieves que representan la actividad de los monjes y de los religiosos. Si el cenotafio fue esculpido en la segunda mitad del siglo XII y fue policromado hacia 1195, el baldaquino que lo realza, coronado con un San Miguel arcángel, dotado de techumbre escamada de lejano eco oriental, fue fabricado entre 1465 y 1468, pues en él figuran los escudos de la corona de Castilla, la Catedral de Ávila, el Papa, el obispo Martín de Vilches y otras casas nobles abulenses[354].

Bajo la basílica de San Vicente, en la cripta de la Virgen de la Soterraña, se conserva en la capilla de la nave de la epístola, justo bajo el baldaquino, limitando el testero occidental de la capilla, la roca natural de granito de una de cuyas oquedades dice la tradición que surgió la serpiente que protegió los cuerpos de los mártires y atenazó al judío hasta su conversión[355]. **[Lám. 10]** Así mismo, en el brazo meridional del crucero, en el suelo, existe una losa de granito que señala la tumba donde la tradición sitúa la sepultura del judío converso, de quien se dice que quiso ser enterrado junto a los mártires, asociada a un epígrafe labrado en la pared en letra gótica fractura del siglo XV donde reza: *En esta sepultura del facto está enterrado el judío de por milagro de Dios se torno Xpistiano e hizo esta iglesia de Sant Vicente de Avila. Año CCVII.*

---

353 Azcárate, 1974.
354 Hernando, 2008.
355 Ferrer, 2000: 11-60.



Lám. 10: Pared testera occidental de la capilla del lado de la epístola de la cripta de la basílica de San Vicente de Ávila, formada por la roca natural granítica, con la supuesta oquedad por la que salió la serpiente que protegió a los santos mártires y atacó al judío hasta su conversión.

A finales del siglo XI, tras la conquista de Toledo en 1085, Alfonso VI encargó a su yerno Raimundo de Borgoña, casado con la infanta Urraca, la repoblación del bajo Duero. La medida era estratégica, pues pretendía asegurar Toledo repoblando su retaguardia, fundamentalmente: Salamanca, Ávila y Segovia. Las crónicas citan 1092 como fecha de repoblación de Ávila[356]. La carta de población fue concedida por Raimundo de Borgóña y Urraca y constituye un fuero de repoblación que daba un marco legal concreto a los habitantes de la ciudad. El atrio meridional de la iglesia de San Vicente se usó como espacio judicial donde hacer las audiencias y aplicar justicia conforme al Fuero y a las leyes de Castilla. Fue así como la iglesia de San Vicente se convirtió, junto a Santa Gadea de Burgos y San Isidoro de León, en la tercera gran

[356] Ballesteros, 1898. VV. AA. 1985. Monsalvo, 2017: 177-210.

iglesia jurandera de Castilla. Si un reo era acusado y no se probaba ni su inocencia ni su culpabilidad, si el reo afirmaba su inocencia y juraba tal cosa tocando la roseta que esta sobre la imagen de Sansón atlante del cuerpo de columnas del cenotafio, los santos Vicente, Sabina y Cristeta saldrían fiadores de su inocencia y sería exculpado. Es interesante señalar que, al intervenir el cenotafio apareció una tabla del siglo XII con una representación de San Pablo, hoy en el Museo Diocesano de Ávila que probablemente sea parte de un frontal de altar.

El documento más útil a la hora de reconstruir las vicisitudes históricas de los restos óseos de los santos mártires Vicente, Sabina y Cristeta es un *informe dirigido al arzobispo de Toledo sobre las reliquias de los tres mártires* redactado por las autoridades del Monasterio de San Pedro de Arlanza que se conserva en la Biblioteca Nacional de Madrid[357]. Según se recoge la *Crónica* de Alfonso X el Sabio, los cuerpos de los tres santos estuvieron en la primitiva iglesia de San Vicente de Ávila hasta finales del siglo X, momento en que, ante las incursiones de Almanzor, se consideró que el lugar estaba desprotegido y a merced de las razias musulmanas, decidiéndose el traslado de las reliquias al monasterio burgalés de San Pedro de Arlanza a fin de evitar que fueran profanadas[358]. En 1062, siendo reyes y esposos Fernando I de León y Sancha de Castilla, las reliquias de los tres mártires fueron llevadas a León para enriquecer el tesoro de San Isidoro en el momento de su consagración, tal y como consta en el epígrafe que aún se conserva en el Panteón Real. San Isidoro era entonces la iglesia mejor dotada de la península Ibérica, donde eran enterrados los miembros de la casa real en su panteón regio, y lógico sería pensar que los monarcas tuvieran la intención y la acción de rodearse de las más importantes reliquias de los mártires hispanos[359]. En 1175 las reliquias de los tres santos mártires nos vuelven a constar en Arlanza[360]. La cercanía geográfica explicaría que los mártires de talavera sean patrones también Villamayor de Montes.

Hacia 1130 los abulenses inician la construcción de la gran basílica extramuros dedicada a los Santos Vicente, Sabnina, Cristeta y San Pedro del Barco de Ávila, probablemente con la intención reclamar los cuerpos venerables de los santos de Talavera. Sin embargo, los huesos de los tres santos nunca llegaron a ser devueltos. En

---

[357] BNE: ms. 8753.
[358] Nuño, 2017: 36-41.
[359] Bango, 2001: 223-227.
[360] Rico, 2009: 291-305.

1638 las autoridades de la villa de Talavera de la Reina pidieron al monasterio de Arlanza *que se le concediese alguna parte de tan venerandos recuerdos, a lo cual accedió aquella comunidad*, según se detalla en un pergamino que se conserva en la arqueta de plata custodiada tras una reja en el altar dedicado a los Santos Vicente. **[Lám. 11]** Con motivo de tan significativo regalo, se construyó un armario relicario protegido con sólidas rejas en cuyo interior se guardó un arca de plata con los restos de los mártires que las autoridades de Arlanza regalaron al Arzobispo de Toledo para que fueran veneradas en Talavera, ubicado junto a la losa de las huellas. Tras la reja hay una pintura sobre tabla de comienzos del siglo XVII donde se representa a los tres hermanos de pie, vestidos con mantos de armiño, como si fuesen príncipes de la casa real y, delante de la reja, en bulto redondo, se colocaron las esculturas del siglo XVIII que, sin claridad documental fehaciente, se dice en algunas ocasiones que eran las que estaban en la ermita de Hinojosa de San Vicente. El análisis de este altar resulta un tanto contradictorio porque en él hay evidencias que indican que antes de ser ocupado por los Santos Vicente Sabina y Cristeta estuvo consagrado a los Santos Juanes. Por otro lado, quizá el armario enrejado sirvió, como es por otro lado bastante habitual, para guardar reliquias de otros santos.



Lám. 11: Arqueta relicario ejecutada hacia 1640 en cuyo interior se guardan parte de los restos óseos de los Santos Vicente, Sabina y Cristeta, regalados por las autoridades del Monasterio de Arlanza al arzobispo de Toledo, Colegiata de Santa María de Talavera de la Reina.

En 1835, desamortizado el monasterio de San Pedro de Arlanza, las reliquias de los Santos Vicente, Sabina y Cristeta fueron depositadas en la colegiata de San Cosme y San Damián de Covarrubias, de donde pasaron a la capilla de las reliquias de la Catedral de Burgos, que era en origen la que estaba asignada a la familia Rojas. En 2000 las reliquias de los tres mártires fueron devueltas por la diócesis de Burgos a la diócesis de Ávila. Permanecieron dos años en las dependencias del palacio episcopal y el 7 de abril de 2002 fueron definitivamente depositadas en tres urnas que, después de una compleja ceremonia, fueron depositadas bajo la mesa del altar mayor, siendo obispo de Ávila Adolfo González Montes **[Lám. 12]**.



Lám. 12: Ceremonia de colocación de las reliquias de los Santos Vicente, Sabina y Cristeta bajo el altar mayor de la basílica de San Vicente de Ávila tal como fue publicada en el ABC el 7 de abril de 2002.

Frente a las cualidades narrativas que se han advertido en las iconografías de los Santos Vicente, Sabina y Cristeta, hay que decir que es relativamente habitual su representación conjunta, particularmente en la pintura y escultura abulense, talaverana y burgalesa de los siglos XVII y XVIII. Excepcionalmente contamos con un ejemplo anterior, labrado en el siglo XII en piedra policromada, donde se presenta a Vicente en el centro y a sus hermanas a ambos lados, sedentes, que seguramente procedan del altar

mayor de la basílica de San Vicente de Ávila, y que fueron rebozados de yeso policromado en el siglo XV, con los hermanos sedentes con riquísimo tratamiento en los paños. En el convento de San Francisco de Talavera se conserva un óleo semejante, pero con las tres figuras en pie. También aparecen repetidas veces en la cerámica talavera y más recientemente, reinterpretados en clave contemporánea, en el retablo mayor de la iglesia parroquial de los Santos Vicente Sabina y Cristeta de Talavera de la Reina, pintado por José Delgado Espinosa, en 1983 cuya armadura de madera procede de la capilla de los duques de Hermosilla de la iglesia de San Marcos de Toledo

Extraigamos ahora tres conclusiones después de elaborar nuestro estudio:

I) Hubo intensas relaciones económicas entre las dos vertientes del sistema central que avalan que, junto a la trashumancia, se peregrinase a uno y otro lado de la cadena montañosa. De la mano de esas relaciones, puramente pecuniarias, nacieron intensas relaciones devocionales y piadosas que permiten advertir las paralelas relaciones artísticas de Talavera con Ávila.

II) Los Santos Vicente Sabina y Cristeta ayudan a explicar determinados mecenazgos e iconografías en el arcedianato de Talavera de la Reina, dentro de la diócesis de Toledo, y en Ávila, y, con menores repercusiones, también en León, Arlanza y Burgos. Fuera de estos ámbitos geográficos no tenemos constancia de existir estas devociones y las repercusiones artísticas fueron mínimas.

III) La veneración de las reliquias oscila entre el homenaje a los restos óseos (cuerpos de los santos custodiados dentro de relicarios) y la litolatría, es decir, veneración de piedras sagradas que, por otra parte, existía desde la Edad del Bronce en el centro de la meseta vinculada a vacceos, vetones, carpetanos y otros pueblos prerromanos. Acaso la Piedra hollada con los pies y el báculo, la cama sobre la que dejaron impresas las formas de sus espaldas y la santa piedra de la degollación no son sino testimonios que cristianizan prácticas religiosas anteriores, muy difíciles de rastrear y analizar en profundidad.

Bibliografía.

AZCÁRATE RISTORI, José Maria de (1974): *El protogótico hispánico.* Madrid.

AZCÁRATE RISTORI, José Maria de (1990): *Arte gótico en España.* Madrid, 1990, pp. 26-27.

BALLESTEROS, Enrique (1898): *Estudio Histórico de Avila y su territorio.* Ávila.

BANGO TORBISO, Isidro (2001): "La piedad de los reyes Fernando I y Sancha: Un tesoro sagrado que testimonia el proceso de renovación de la cultura hispana del siglo XI", *Maravillas de la España medieval: Tesoro sagrado y monarquía.* León, pp. 223-227.

BENDALA GALÁN, Manuel (1999): "Notas sobre Caesarobriga (Talavera de la Reina) y su problemática geopolítica en la Antigüedad", *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid.* Vol. 25, pp. 131-144.

DELEHAYE, Hypolito (1933): *Les origines du culte des martyrs.* Bruxelles.

ESPAÑOL BELTRÁN, Francesca (2016): "Ritual y liturgia en torno a los sepulcros santos hispanos medievales", *Codex Aquilarensis*, 32, pp. 297-328.

FÁBREGA GRAU, Ángel (1953): *Pasionario hispánico. I Estudio.* Madrid.

FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, Gonzalo (2014): "Política religiosa de Diocleciano y la causa de la Gran Persecución", *Carthaginensia: Revista de estudios e investigación*, vol. 30, nº 58, pp. 397-400.

FERRER GARCÍA, Felix A. (2000): "El santo y la serpiente: leyenda y realidad en el cenotafio de los mártires Vicente, Sabina y Cristeta de Ávila", *Cuadernos abulenses*, nº 29, pp. 11-60.

FERRER GARCÍA, Felix A. (2008): "Literatura hagiográfica latina en torno a los mártires Vicente, Sabina y Cristeta de Ávila (siglos VII-XI)", *Hispania Sacra*, LX, pp. 9-49.

FERRER GARCÍA, Felix A. (2009): *Rupturas y continuidades históricas: el ejemplo de la Basílica de San Vicente de Ávila, siglos XII-XVII.* Ávila.

FLÓREZ DE SETIÉN Y HUIDOBRO, Enrique (1754): *España Sagrada.* Madrid, Tomo XIV, *De las iglesias de Ábila, Caliabria, Coria, Coimbra, Ebora…*

GAIFFIER, Baudouin de (1945): "Sub Daciano paeside", *Analecta Bollandista*, LXXII, p. 378.

GARCÍA BELLIDO, Antonio (1962): "Excavaciones en Augustóbriga (Talavera la Vieja, Cáceres)", *Noticiario Arqueológico Hispánico*, V, pp. 235-237.

GARCÍA GUINEA, Ángel y PÉREZ GONZÁLEZ, José María (2002): *Enciclopedia del Románico en Castilla y León. Ávila.* Aguilar de Campoo, pp. 148 y 220;

GONZÁLEZ ZYMLA, Herbert (2011): "Fruchel, Dom", *Diccionario biográfico español.* Madrid, Tomo XX, pp. 718-720.

GONZÁLEZ ZYMLA, Herbert, (2013): "San Pedro del Barco de Ávila", *Revista Digital de Iconografía Medieval.* Vol. V, nº 10, pp. 77-88.

GUTIÉRREZ ROBLEDO, José Luis (1982): *Las iglesias románicas de la ciudad de Ávila.* Ávila.

HERNÁNDEZ DE LAS HERAS, Félix (1971): *La iglesia de San Vicente de Ávila: Memorias de un templo cristiano.* Ávila.

HERNANDO GARRIDO, José Luis (2008): *Cenotafio de San Vicente de la Basílica de los Santos de Ávila.* Valladolid.

JIMÉNEZ DE GREGORIO, Fernando (1991): *Comarca de la Sierra de San Vicente.* Toledo.

LAMBERT, Elie (1990): *L´art gothique en Espagne aux XII et XIII siècles. El arte gótico en España.* Madrid, 1990, traducción de Cristina Rodríguez Salmones, p. 51-59.

MARIETA, Juan de (1596): *Historia ecclesiastica y flores de santos de España: en el qual se trata de todos los santos martyres que ha avido en ella, desde tiempo de los Apóstoles hasta ahora.* Cuenca.

MATA CARRIAZO, Juan de (1970): *El Tesoro y las primeras excavaciones de Ebora (San Lucar de Barrameda).* Madrid.

MONSALVO ANTÓN, José María (2017): “El imaginario de la repoblación de Ávila: la Crónica de la Población, el Epílogo y la Segunda Leyenda”, *Anuario de estudios medievales*, vol. 47, nº 1, pp. 177-210.

MORÁN SÁNCHEZ, Carlos Jesús (2014): “Augustobriga (Talavera la Vieja)”, en *Ciudades romanas de Extremadura.* Mérida, pp. 223-246.

MORIN DE PABLOS, Jorge (2018): “Elbora-Vascos. De obispado visigodo a ribat de Talavera. Dos estudios sobre el territorio toledano occidental entre la Tardía Antigüedad y la Alta Edad Media”, *Los Hitos. Serie Histórica.* Vol. 1, Madrid, pp. 7-14.

NICOLAU CASTRO, Juan (1971): “La colegiata de Talavera de la Reina”, *Anales toledanos*, 4, pp. 83-300.

NUÑO GONZÁLEZ, Jaime (2017): “San Pedro de Arlanza, el monasterio heroico”. *Patrimonio de Castilla y León*, nº 62, pp. 36-41.

Liturgia antiqua hispánica, gotica, isidoriana, mozarabica toletana, mixta illustrata… (1746): Romae.

PACHECO JIMÉNEZ, César (2010): “Hagiografía y paisaje: la invención de los santos mártires Vicente, Sabina y Cristeta en la Sierra de San Vicente (Toledo)”, *Cuadernos abulenses*, nº 39, pp. 135-148.

PACHECO JIMÉNEZ, César (2012): “La inscripción apócrifa a los santos mártires Vicente, Sabina y Cristeta de Talavera la Vieja (Cáceres)”, *Antigüedad y cristianismo: monografías históricas sobre la Antigüedad tardía. Realidad, ficción y autenticidad en el Mundo Antiguo: La investigación ante documentos sospechosos.* Murcia, nº 29, pp. 159-172.

OLAGUER FELIÚ Y ALONSO, Fernando (2003): *El arte románico español.* Madrid, 2003, pp. 168-212

Pasionario Hispánico (1995): Sevilla, ed. Pascual Riesco Chueca.

REPULLÉS Y VARGAS, Enrique María (1894): *La basílica de los Santos Mártires Vicente, Sabina y Cristeta en Ávila.* Madrid.

RESS, Roger (2004): *Diocletian and the Tetrarchy.* Edimburgo.

RICO CAMPS, Daniel (2002): *El románico de San Vicente de Ávila: (estructuras, imágenes, funciones).* Murcia.

RICO CAMPS, Daniel (2009): "San Vicente de Ávila en el siglo XII: La restauración de un locus Sanctus", *Ortus Artium Medievalium*, 15, pp. 291-305.

RIESCO CHECA, P. (2014): *Pasionario hispánico.* Sevilla.

RUBIO FUENTES, María José (1993): "Caesarobriga, ciudad romana de la Lusitania", *II Congreso peninsular de Historia Antigua*, Coimbra, pp. 567-580.

SÁNCHEZ MANZANO, Esteban y SÁNCHEZ RIVERA, Jesús Ángel (2004): *La Sierra de San Vicente y la villa de Hinojosa.* Madrid.

SÁNCHEZ GIL, Julio (2008): "comunidades religiosas en la Sierra de San Vicente", *Historia 16*, nº 389, pp. 93-105.

SÁNCHEZ RIVERA, Jesús Ángel (2003): "Los bienes muebles del convento del Piélago. Historia de un patrimonio disperso o desaparecido", *Cuaderna*, nº 11, Talavera de la Reina, pp. 97-104.

SÁNCHEZ RIVERA, Jesús Ángel (2004): "El convento de carmelitas calzados del Piélago (Toledo). Aportaciones para su estudio histórico artístico", *Carmelus*, vol. 51, pp. 103-129.

SCHOTT, Jeremy (2008): *Christianity, Empire and the Making of Religion in Late Antiquity.* Philadepphia.

SILVA Y VERÁSTEGUI, Soledad (2009): "Los sepulcros de los santos: La piedad medieval, el sentido del "decoro" y el ornato durante los siglos del Románico", *Revista Historia.* nº 10, 2009, p. 93-129.

TELLO MARTÍNEZ, José (1788): *Cathalogo sagrado de los obispos de Ávila.* Reed. Avila, 2001.

TOVAR, Antonio (1989): *Iberische Landeskunde.* Baden-Baden.

TRINIDAD MARTÍN, Manuel (2013): "La reconstrucción de la identidad perdida de un pueblo bajo las aguas de Talavera la Vieja (1963-1994)", *XIX Coloquios Históricos-culturales del Campo Arañuelo*. Navalmoral de la Mata, pp. 47-79.

VV. AA. (1985): *Documentos para la historia de Ávila: IX centenario de la conquista y repoblación de Áviila, 1085-1985.* Ávila.

WILLIAMS, Stephen (1997): *Diocletian and the Roman Recovery.* Nueva York.



RELIQUIAS Y NOBLEZA EN EL ARAGÓN MODERNO.

Drª Laura Malo Barranco[361]

Las familias de la nobleza en el Aragón de la Edad Moderna llevaron a cabo un culto a las reliquias que las hizo partícipes de las prácticas religiosas de la sociedad del momento. Componentes esenciales de dicho entramado social y miembros destacados de acuerdo a sus privilegios, los linajes nobiliarios formaron parte activa en la veneración hacia los restos de los santos y mártires fortalecida, en gran parte, a raíz de las disposiciones de la XXV sesión del Concilio de Trento celebrada entre los días 3 y 4 de diciembre del año 1563, bajo el pontificado de Pio IV (1559-1565).

El mandato emanado de Trento en relación a la devoción a las reliquias surgía construido en busca de la cimentación del nuevo sentimiento católico. Un sentimiento que establecía los principios de la religiosidad ligada a Roma y se enfrentaba a la doctrina y crítica protestante. La propaganda católica y el descubrimiento de las catacumbas romanas en el año 1578[362], quedaron unidos al inicio de un nuevo tráfico de reliquias de los denominados "santos catacumbales", el cual hizo cada vez más atractiva la posibilidad de adquirir pequeños restos santos que pudieran propiciar beneficios milagrosos a quienes los custodiaban. De esta forma, las familias de la nobleza comenzaron a atesorar reliquias siguiendo el ejemplo de la actividad coleccionista desarrollada por los monarcas y miembros de la Casa Real, así como por órdenes religiosas y jerarquías eclesiásticas[363].

Para los linajes de la elite la adquisición de vestigios santos tenía, además de un significado evidentemente ligado a la piedad devocional, un sentido de privilegio que se encontraba vinculado al lujo que suponía la posibilidad de conseguir aquellos pequeños restos de santo. A través de los testimonios recogidos en inventarios, testamentos y

[361] Profesora del departamento de Historia Moderna y Contemporánea de la Universidad de zaragoza. Correo electrónico: lmalo@nizar.es
[362] Véase Bouza Álvarez, 1990.
[363] Del Estal, 1970 y Ruiz Alcón, 1974.

codicilos, estas líneas buscarán descubrir las principales características de aquellos conjuntos de reliquias conservadas por dos destacadas familias de la nobleza del Aragón moderno, los condes de Aranda y los duques de Híjar[364].

Las reliquias eran, por tanto, objetos de prestigio y distinción en el conjunto de los materiales de devoción, pues el acceso a las mismas requería de un nivel económico alto y de una serie de contactos que facilitaran la obtención de dichos elementos devotos. De esta forma, religiosidad y privilegio se mezclaban en el interior de aquellas residencias nobiliarias que guardaban las reliquias de propiedad familiar con el fin de ser utilizadas en las prácticas devocionales cotidianas de los miembros del linaje. En unos espacios en los que la esfera pública y privada de la vida familiar compartían límites y estancias, los restos santos quedaron custodiados con el fin de ser expuestos e incluso tocados.

Dichas reliquias solían ser guardadas en las capillas y oratorios de las residencias nobiliarias, ligando así su identidad con los espacios dedicados al desarrollo del rezo individual y compartido por parte de los miembros del linaje. Sin embargo, los espacios de custodia dentro del hogar eran muy diversos y algunas de ellas aparecen guardadas en las habitaciones y alcobas, entre la ropa blanca o colocadas sobre los marcos de las puertas.

La exclusividad característica de las reliquias pertenecientes a las familias de la nobleza moderna llegaba de la mano de aquellos relicarios en los que se hallaban insertos y guardados. Dichos relicarios, cumplían la destacada "función de código" con el fin de identificar y ofrecer significado al pequeño resto que conservaban[365], a la vez que lo hacían atractivo a través de su cuidada elaboración y de los ricos materiales con los que se encontraban elaborados.

Las piezas propiedad de los linajes nobiliarios aragoneses mostraban en sus descripciones el oro, la plata blanca o dorada, el bronce, el acero o la madera de ébano como principales protagonistas en la creación de los distintos tamaños y formas de los relicarios de propiedad familiar. La variedad en su diseño, planteaba la diversidad y presentación del gusto artístico de los propietarios, que quedaba ligado a la utilidad

---

[364] Para un mayor desarrollo véase Malo Barranco, 2018.
[365] Tausiet, 2013: 110.

expositiva de dichos relicarios dentro del domicilio y a la posibilidad de su movilidad a través de formatos portátiles.

Entre las distintas piezas, eran descritos relicarios en forma de busto que custodiaban fragmentos de cráneo tanto en su interior, como en firmales «casi siempre autónomos que se encajaban a modo de broche»[366] en el pecho de las imágenes. Este tipo de firmales, aparecían también entre las figuras antropomorfas que guardaban las reliquias, al mismo tiempo que servían como imágenes completas para la veneración de los santos. Dicho caso puede corresponderse con un san Nicolás de Tolentino, propiedad de don Pedro de Urrea y Enríquez, señor de la Val de Almonacid († c. 1607), cuya reliquia estaba colocada "en el pecho, que es de plata dorada"[367]. A los bustos y figuras completas, debían unirse relicarios con forma de cruz y de pirámide, así como pequeños altares que podían albergar imágenes de pintura o escultura, como aquel "relicario de acero con una Santa Theresa de madera"[368] perteneciente a la duquesa de Híjar, doña Prudenciana Portocarrero (1696-1764).

Con el fin de poder transportar las reliquias, mostrarlas y tenerlas cerca en caso de necesidad, los miembros de las familias nobles adquirieron objetos de pequeño tamaño que facilitaron la movilidad de los restos santos. Arquillas y cajitas de reliquias son mencionadas en los testimonios trabajados, junto a bolsitas y relicarios bordados. A la vez, son también citados "un librico de oro con reliquias" y "otro librico de plata con reliquias", que posiblemente vendidos por los plateros se encontraban "a medio camino entre el libro y la joya […] De pequeño tamaño, solían llevarse en la faltriquera o en los bolsillos"[369]. Portar la reliquia con uno mismo, resultaba de nuevo un signo de status y de privilegio que se unía también a la exclusividad por medio de las joyas, las cuales en ciertas ocasiones contenían pequeños fragmentos sagrados en su interior:

[366] Ibáñez Fernández/Criado Mainar, 2011: 114.
[367] Testamento de Pedro de Urrea y Enríquez, señor del Val de Almonacid. c. 1607, AHPZ, CDH, P/4-113-24.
[368] Inventario de los bienes de Prudenciana Portocarrero. Zaragoza y Villamayor, 9 al 12 de junio de 1764, AHPZ, CDH, P/1-357-31.
[369] Bouza Álvarez, 2006: 188.

"joyita esmaltada por detrás, y en ella un Jesús y por delante en medio una reliquia con un Christal delante y ocho esmeralditas"[370].

Los relicarios propiedad de la nobleza custodiaban fundamentalmente restos santos de dos tipos. Por un lado, podían albergar huesos de las figuras de santidad, que eran habitualmente conservados en pequeños fragmentos y que, de forma excepcional, podían llegar a conformar cuerpos enteros. Este fue el caso de aquellos traídos por don Antonio de Urrea y Enríquez (†1643), tras su etapa como virrey de Cerdeña. Así, en su testamento legaba "un cuerpo entero de un santo de quatro que he traído del Reino de Cerdeña los quales están en una arquilla de Rasso carmesí que tengo en mi oratorio en mi quarto de invierno"[371]. Por otro lado, era habitual que las familias privilegiadas coleccionaran también las denominadas reliquias de contacto, es decir, las firmas de santos, vitelas, estampas, pedacitos de ropas u objetos que habían sido tocados o usados por los santos en vida "e incluso pasados por sus restos una vez fallecidos"[372].

La identificación de los restos santos propiedad de las familias Aranda e Híjar, plantea problemas de acuerdo a la mención no específica de piezas o conjuntos de reliquias que no quedaron adscritos a figuras santas concretas. Sin embargo, en muchas ocasiones, la descripción de las reliquias ofrece una identidad para las mismas que permite clasificarlas en tres grupos fundamentales: en primer lugar, aquellas que pertenecían a los primeros mártires cristianos; en segundo lugar, por corresponderse con santos españoles canonizados en 1622, como santa Teresa de Jesús, san Ignacio de Loyola o san Francisco de Borja y, por último, por pertenecer a figuras de santidad originarias de los espacios patrimoniales de las familias trabajadas.

[370] Testamento, codicilo e inventario de Juana Petronila Silva Fernández de Híjar, VI duquesa de Híjar. Inventario de sus bienes realizado el 5 de abril de 1710, AHPZ, CDH, P/4-283-5.

[371] Testamento de Antonio de Urrea y Enríquez, I marqués de la Val de Almonacid. Zaragoza, 19 de mayo de 1643, AHPZ, CDH, P/4-113-26.

[372] Ibáñez Fernández/Criado Mainar, 2011: 110. Doña Mariana Pignatelli y Aragón (†1681), segunda esposa del V duque de Híjar, don Jaime, guardaba entre sus pertenencias una «firma de san Francisco de Borja guarnecida en oro», «una vitela de san Ambrosio y su vidriera» y «el puñal de san Pedro Arbués» con el cual contaba fue martirizado. Inventario de los bienes realizado con motivo del fallecimiento de Mariana Pignatelli y Aragón. Zaragoza, 3 de junio de 1681, AHPZ, CDH, P/1510/15.

"Al convento de Santo Domingo de esta ciudad [de Zaragoza] el Roquete de san Pedro Arbués, que en Casa de su hijo el Conde de Aranda se ha tenido y venerado por tal; dentro de una caxa de plata en la efigie del Santo, en la qual se hallan algunos santos huesos, que también se han venerado, aunque no tienen papeles, que certifican de que santos han sido; y explica que al Roquete le faltan muchos pedazos, que por devoción se han tijereado, quitando las porciones que tenían manchas de sangre, porque llevaba este Roquete el Santo quando le martirizaron"[373].

Las preferencias personales guiaron hacia la obtención de reliquias de santos y mártires vinculadas a figuras de santidad con las que, de forma personal o a nivel familiar, los miembros de los linajes nobiliarios mantenían una relación devocional de cercanía. El objeto de las atenciones de hombres y mujeres de la nobleza en busca de aquellos vestigios santos, no entendía de diferencias ligadas al género sino que se apoyaba en la voluntad individual o del conjunto los componentes de la familia. Dichos gustos y las advocaciones más cercanas a cada cual guiaban una búsqueda y obtención de fragmentos de santo que permite plantear la posesión personal de ciertas reliquias dentro del conjunto familiar. Aunque de uso comportado, la identificación del resto sagrado con el santo onomástico o la ubicación de la reliquia entre las propiedades más personales de una dama o caballero de la familia pueden aportar datos relativos a la propiedad individual de algunos de los fragmentos santos custodiados entre los muros del hogar de un linaje.

La posibilidad de una propiedad individual se unía, de este modo, a la devoción compartida, que hacía uso común de las reliquias dentro de la unidad familiar. Por ello, la importancia de los "huesos de santo" para la identidad religiosa de los linajes nobiliarios llevó a tratar de conservar dentro de las posesiones familiares la propiedad de aquellos fragmentos de santidad. Aquellas reliquias que se adquirían mediante la

[373] Testimonio de don Guillem de Rocabertí y Rocafull (1654-1728), conde de Peralada y esposo de doña Mª Antonia Francisca Ximénez de Urrea († c.1716), padres del VIII conde de Aranda, don Francisco Ramón (c. 1716-1721) . Zaragoza, 10 de abril de 1744, AHPZ, CDH, P/1-263-27.
Pedro Arbués († 1485), primer mártir de la Inquisición, era originario de Épila, espacio principal dentro de las propiedades del condado de Aranda.

compra o la entrega como regalos o herencias, sobrepasaban de este modo el aspecto espiritual, para incluirse en las relaciones de parentesco y, de nuevo, fomentar aquella exclusividad y privilegio propio de los miembros privilegiados del grupo nobiliario.

Bibliografía

Bouza Álvarez, Fernando (2006): "Memorias de la lectura y escritura de las mujeres en el Siglo de Oro". En Morant Deusa, Isabel (dir.), (2006), *Historia de las mujeres en España y América latina. El mundo moderno*. Madrid: Cátedra, pp. 169-192.

Bouza Álvarez, José Luis (1990): *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del barroco*. Madrid: CSIC.

Del Estal, Juan Manuel (1970): "Felipe II y su archivo hagiográfico de El Escorial". En *Hispania Sacra*, 23, pp. 193-355.

Ibáñez Fernández, Javier/Criado Mainar, Jesús (2011): "El arte al servicio del culto de las reliquias. Relicarios renacentistas y barrocos en Aragón". En *Memoria Ecclesiae*, 35, pp. 97-138.

Malo Barranco, Laura (2018): *Nobleza en femenino*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

- (2018): "Mujeres y reliquias en los linajes Aranda e Híjar durante la Edad Moderna. En Serrano Martín, Eliseo/ Gascón Pérez, Jesús (eds.) (2018): *Poder, sociedad, religión y tolerancia en el mundo hispánico, de Fernando el Católico al siglo XVIII.* Zaragoza: Institución Fernando el Católico, pp. 903-918.

Ruiz Alcón, María Teresa (1974): "Arquetas relicarios de las Descalzas Reales". En *Reales Sitios*, 45, pp. 28-36.

Tausiet, María (2013): *El dedo robado. Reliquias imaginarias en la España Moderna*. Madrid: Abada Editores.

RELIQUIAS PARA EL BUEN PARIR EN LA TUDELA DEL SIGLO XVI.

Beatriz Pérez Sánchez[374]

En el siglo XIII, el papa Inocencio III (1198-1216), en el IV Concilio de Letrán (1215), al tratar de la reforma de la Iglesia, establece que sea la autoridad pontificia la competente para autorizar la veneración de las reliquias de los santos "*nadie ose venerarlas públicamente sino hubieren sido antes aprobadas por autoridad del Romano Pontífice*" [375]. Se trataba de evitar ciertos abusos y de censurar a los cristianos por su venta y uso: "*muestran a cada paso*"[376]

A finales de este mismo siglo, el papa Bonifacio VIII (1294-1303), con el fin de promover la veneración de reliquias y santos auténticos, enaltece las liturgias de apóstoles, evangelistas y doctores de la Iglesia[377]. Más tarde, a principios del siglo XV, el papa Martín V, en el Concilio Ecuménico de Constanza (1418), dirige una bula a jerarcas e inquisidores contra las doctrinas de preluteranos, wyclefitas y husitas, afirmando que es "*lícito que los fieles de Cristo veneren las reliquias y las imágenes de los santo*s"[378]. Pero será en el marco del Concilio de Trento (1545-1563)[379], en la sesión XXV de 1563, cuando se pone de manifiesto la defensa universal de la iglesia a la veneración de reliquias e imágenes[380].

Por otro lado, ante el pánico de los vecinos por la peste declarada en Tudela en 1530 quienes cerraban las puertas de la ciudad para cortar su avance, invocan a Santa Ana para que les libre de esta contagiosa enfermedad, con un compromiso a perpetuo de

[374] Directora del Archivo Municipal de Tudela (Navarra). Correo electrónico: beatz.per@gmail.com
[375] Denzinguer, Heinrich Joseph Dominicus,1854: «Enchiridion el et de Symbolorum Definitionum». En: <http://www.[iglesiasdeifre.com/archivos/Denzinger-Schonmetzer.pdf] >[02_05_2019]: Cap. 62.
[376] Mediavilla/Rodríguez, 2004: 13
[377] Mediavilla/Rodríguez, 2004: 14
[378] Denzinguer, Heinrich Joseph Dominicus,1854: «Enchiridion el et de Symbolorum Definitionum». En: <http://www.[iglesiasdeifre.com/archivos/Denzinger-Schonmetzer.pdf] >[02_05_2019] :Cap. III, 29.
[379] Suarez, 1998: 257
[380] Mariana, 2010: 484

patronazgo de la santa. Liberado el pueblo de ella, proclaman a Santa Ana como patrona, participando todos los vecinos, junto con la clerecía y jurados civiles[381]:

> "*despues de acabada la misa de salud en la capilla mayor, en presencia de mi el notario y los testigos infrascritos fueron llegados y juntado el Reverendo señor Don Pedro de Valladolid Oficial con toda la clerecía que de presente estaba en la ciudad, y asimismo los magnificos señores […] jurados en el presente año con todo el pueblo y universidad asi de hombres y mujeres que por llamamiento y mandato de los dichos señores alcalde y regidores a la misa se habían juntado los cuales por el tiempo de peste y peligro y asi llegados todos juntos unanimos y conformes a honor y remebranza de la gloriosa Señora Santa Ana Madre bienaventurada y santa de la gloriosísima Madre de Dios la Vigen Santa Maria tomaron voto de a perpetuamente guardar y celebrar la festividad de Santa Ana en cada un año a perpetuo con procesión muy solemne y devota y llevando en la procesión la santa imagen de la Señora Santa Ana*"[382]

Se observa ya una gran influencia de las imágenes en los fieles antes del Concilio de Trento, como lo demuestran las reflexiones de San Ignacio de Loyola en la «composición de lugar» de sus Ejercicios Espirituales, datados en 1526-1527, aunque de publicación posterior[383].

Con el movimiento de la contrarreforma también se vio potenciada la veneración general de santos y mártires por considerarlos "*ser intercesores necesarios*" de la iglesia con los devotos. El culto a sus reliquias fue también uno de los temas más controvertidos entre católicos y protestantes, sabiendo utilizarlo los primeros para mantener a sus fieles dentro de la verdadera fe católica[384].

En todo este ambiente popular de proclama y veneración a las imágenes y reliquias, sucede el proceso objeto de este estudio, datado en 1561: "*Proceso criminal*

[381] Segura, 2006: 66-67
[382] *Protocolo nº 60*, 21 de julio de 1530, Archivos Notariales de la Merindad de Tudela (APT), Tudela, Diego de Frias, Legajo 1530, nº 60
[383] Suarez, 1998: 258
[384] Mariana, 2010: 469

contra Miguel de Sesma y Antón de Épila, por haber hecho adorar unas reliquias, sin constar de su autenticidad"[385]. Será este documento la base documental para analizar ciertos comportamientos colectivos en Tudela durante el siglo XVI.

Este proceso fue promovido ante el Obispado de Tarazona[386] por pertenecer Tudela a dicha Diócesis. Se dirigió contra dos de sus vecinos, mediante la siguiente demanda contra Antón de Épila:

> "*acuso criminalmente ha Anton de Epila bonetero vecino de esta Ciudad de tudela y digo que el dicho acusado de diez y seis años ha esta parte ha tenido en su casa ciertos huessos y otras cosas venerandolos por reliquias de Santos sin haber seido aprobadas por tales por el Summo Pontifice ni otro que para ello tuviesse autoridad y ha adorado e idolatrado en ellas y hecho venerar e idolatrar a otros por tales dandolas para mujeres de parto y otras dolencias en lo cual ha delinquido gravemente cometiendo crimen y sintiendo mal de la fe en contravencion de los sacros canones*[387].

A través de diferentes testigos y por las declaraciones de los propios acusados, se pueden conocer los hechos que han rodeado a este proceso, así como las consideraciones que confrontan a ambas partes en su desarrollo. Como se constata, la propia acusación remonta el conocimiento de los hechos al año 1545. A partir de ese momento, es pública la tenencia por Antón de Épila, de profesión bonetero[388], de huesos de santos venerados como reliquias sin ser aprobados por la autoridad apostólica. Era también notoria la adoración de éstos por mujeres de parto y otras personas afectadas de otras dolencias por sus efectos curativos.

---

[385] *Proceso criminal contra Miguel de Sesma y Antón de Épila, por haber hecho adorar unas reliquias, sin constar de su autenticidad*, 1561, Archivos Eclesiásticos de Tudela (AET), Fondo Catedral, Sección Procesos, Legajo 7, número 16.

[386] [En esas fecha, el Obispo de Tarazona era Juan González de Munebrega (1547-1561), quien fue inquisidor en Cerdeña, Valladolid, Sevilla, Cuenca y Valencia . Durante su Obispado en Tarazona mantuvo esta misma labor inquisidora]. Agreda, 1997: 98. Llorente, 1822: 234.

[387] *Proceso criminal contra Miguel de Sesma y Antón de Épila, por haber hecho adorar unas reliquias, sin constar de su autenticidad*, 1561, Archivos Eclesiásticos de Tudela (AET), Fondo Catedral, Sección Procesos, Legajo 7, número 16, p. 847.

[388] [Bonetero es la persona que confecciona bonetes para los clérigos: "especie de gorra de varias hechuras y comúnmente de cuatro picos que usan los eclesiásticos, colegiales y graduados]. Alonso, 1986: TomoI, p. 537.

Curiosamente, Miguel de Sesma, de quien se desconoce su profesión en todo el proceso, actúa tanto como acusado y testigo. En su declaración explica que hace ya unos 11 años, cuando estaba pendiente de una sentencia de destierro por causas no aclaradas en este proceso, las entregó al otro acusado y su mujer, desconociendo sus atributos y cualidades:

> " *y antes de ir a cumplir el destierro bisito sus arcas y ayo en una arca una consica y dentro de ella abia unos sosizillos y un cordoncillo y una cosa blanca como ostia y las saco de la dicha arca y no teniendolas por reliquias ni sabido lo que eran las dio a la mujer de Anton de Epila bonetero y le dixo Sennora goardadme esta consica con lo que esta dentro hasta que yo buelba y hasta oy del dicho tiempo aca nunca se las ha pidido este testigo ni ellos se las an dado ni vuelto"*[389].

Un clérigo declara que hacía tres años, cuando iba a encargar un bonete, pudo comprobar la posesión de estas reliquias por el acusado y averiguar que procedían de unos parientes, según le aclaró el propio Antón de Épila. Otro testigo, Miguel de Arquiñigo manifiesta que, en la cuaresma de ese mismo año de 1561, no estaban en poder del acusado esos huesos de santo ya que habían sido apoderados por Miguel de Ansó, Oficial del Deán de Tudela[390], quien presumiblemente había denunciado a los acusados. Antes de dictarse la correspondiente sentencia, Antón de Épila fue mandado encarcelar, nombrándose al efecto, en calidad de fiador, a Miguel Martínez, sastre y carcelero.

Las argumentaciones de los acusados para exculparse de los hechos revelan comportamientos colectivos corrientes en ese tiempo, como era la posesión por herencia de reliquias procedentes de antepasados. Si estos parientes eran buenos cristianos y además así reconocidos en la sociedad tudelana, suponía una garantía de inocencia que se multiplicaba si también los propios acusados eran considerados y reputados como tales.

---

[389] *Proceso criminal contra Miguel de Sesma y Antón de Épila, por haber hecho adorar unas reliquias, sin constar de su autenticidad*, 1561, Archivos Eclesiásticos de Tudela (AET), Fondo Catedral, Sección Procesos, Legajo 7, número 16, p. 849v

[390] [El Deanato de Tudela estuvo formado por las siguientes localidades: Fontellas, Mosquerola, Ezpedola, Estercuel, Azut, Murillo, Calchetas, Urzante, Murchante, Ablitas y Pedriz (muchas de ellas despobladas)]. Arraiza, 2006: 16.

Por último, su referencia a lo habitual que resultaba para los vecinos de Tudela y su entorno el honrar y venerar reliquias sin autorización apostólica "*común opinión*[391]", les relevaba también de su culpa.

Realizadas todas estas probanzas, declaraciones y diligencias, es cursada la correspondiente sentencia, que se concreta tal como sigue:

> *"mandamos ante todas cosas que las asertas reliquias sean entregadas al bicario de la Yglesia parroquial de la magdalena para que aga de ellas aquello que por nos le sea mandado Item condenamos al dicho Anton de Epila en destierro de seis meses de esta ciudad de Tudela y su deanado y menos lo que fuere voluntad. Item le condenamos en las costas de este proceso cuya tasación nos reservamos iuspoterum. Item por lo que resulta del proceso y por otras […] damos por libre al dicho Miguel de Sesma de la instancia del fiscal y su acusacion y ansi los juzgamos pronunciamos y declaramos en estos escritos por ellos"*[392].

Antes de aportar las consideraciones finales, a modo de conclusión, apuntar un dato que puede resultar determinante para entender la singularidad de este proceso[393]: Antón de Épila figura como judío converso en el padrón de los judíos convertidos de Tudela, llamado "la manta"[394]. Ello unido a la condición de inquisidor del entonces Obispo de Tarazona puede ser significativo en este caso.

No obstante, esta veneración de reliquias sin ningún tipo de autorización no puede considerarse aislado y podrá hacerse extensivo a otros lugares si tenemos en cuenta las declaraciones de los acusados, así como lo invocado en el Concilio de Trento en

---

[391] *Proceso criminal contra Miguel de Sesma y Antón de Épila, por haber hecho adorar unas reliquias, sin constar de su autenticidad*, 1561, Archivos Eclesiásticos de Tudela (AET), Fondo Catedral, Sección Procesos, Legajo 7, número 16, p. 849v

[392] *Proceso criminal contra Miguel de Sesma y Antón de Épila, por haber hecho adorar unas reliquias, sin constar de su autenticidad*, 1561,Archivos Eclesiásticos de Tudela (AET), Fondo Catedral, Sección Procesos, Legajo 7, número 16, pp. 867r-867v.

[393] [De los 286 procesos documentados en los Archivos Eclesiásticos de Tudela y tras la consulta realizada en el Archivo Diocesano de Tarazona, se comprueba no existe otro documento sobre reliquias]. Segura, 2008.

[394] Pérez, 2014: 412.

relación a los santos y sus imágenes sagradas, donde se decreta que se instruya al pueblo cristiano para extraer las supersticiones, moderando así la devoción indiscreta[395], como parece suceder por los hechos juzgados en este proceso.

La argumentación para justificar la posesión de estas reliquias a una herencia familiar, les atribuye un valor privado patrimonial que impulsa a poseerlas y acumularlas, en detrimento de su interés devocional, produciéndose un posible comercio y mercado en torno a ellas.

Al quedar relegada en todo el proceso la titularidad de los huesos, se puede afirmar que el origen de este proceso vino motivado por la preocupación dogmática de la iglesia de controlar estas prácticas sin la debida autorización apostólica. Las reliquias se valoran y veneran en sí mismas, sustentadas por una creencia colectiva que no cuestiona su origen ni autenticidad. Tampoco se evidencia una gran preocupación por indagar sobre la veracidad de sus virtudes curativas. Se puede considerar que esta cualidad vino determinada por el patronazgo a Santa Ana, siempre vinculada a la fertilidad, y la devoción popular provocada. Facilitado por las propias formas y maneras de la iglesia, la sociedad tudelana se mueve en un ambiente de superstición religiosa propicio para el engaño y posible aprovechamiento individual de ciertas creencias colectivas y públicas.

[395] Mediavilla/Rodríguez, 2004: 14

Bibliografía

Ágreda, Ana María (1997): "El Terno de Don Juan González de Munebrega. Estudio Histórico- Artístico". En *Turiaso*, 13, Tarazona, pp. 97-110.

Alonso, Martín (1986): *Diccionario Medieval Español, desde las glosas Emilianenses y silenses (s. X) hasta el siglo XV*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca.

Arraiza, Jesus (2006): "La diócesis tudelana y sus orígenes". En: *La Catedral de Tudela*, Pamplona, Gobierno de Navarra, Institución Príncipe de Viana, pp. 15-26.

Denzinguer, Heinrich Joseph: *Enchiridion Symbolorum o Denzinguer*. En: <http://www.[iglesiasdeifre.com/archivos/Denzinger-Schonmetzer.pdf] >[02_05_2019]

Llorente, Juan Antonio (1822): *Historia Crítica de la Inquisición en España.* Madrid. En:<https://books.google.es/books?id=5T4NAAAAYAAJ&pg=RA1-PA234&lpg=RA1PA234&dq=juan+gonzalez+de+munebrega&source=bl&ots=nAZhDseFkD&sig=ACfU3U3hFyFrgLWmiP0OFS_OpwrF7BkHXA&hl=es&sa=X&ved=2ahUKEwihusrFnqLiAhUPnhQKHU1oBZc4ChDoATABegQICBAB#v=onepage&q=juan%20gonzalez%20de%20munebrega&f=false]>[20/04/2019]

Mariana, Andrea (2010): "Los santos y el imaginario urbano en los discursos historiográficos: Andalucia, siglos XIII a XVII". En: *Hispania Sacra*, 62, 126, Madrid, pp. 457- 489.

Mediavilla, Benito/Rodríguez, José (2004): *Las Reliquias de San Lorenzo de El Escorial*, Madrid, Ediciones Escurialenses.

Pérez, Iñigo (2014): "El Padrón y la Manta de Tudela. Documentos acerca de los judeoconversos y la inquisición de Navarra". En: *Sefarad*, 74:2, pp. 389-426.

Segura, Julio Ramón (2006):" La ciudad y el templo. El patronato de Santa Ana". En: *La Catedral de Tudela*, Pamplona, Gobierno de Navarra, Institución Príncipe de Viana, pp. 63-78.

Segura, Julio Ramón (2008): *Procesos 1400- 1886. Archivos Eclesiásticos de Tudela. Documenta I*. Pamplona, Arzobispado de Pamplona y Tudela y Gobierno de Navarra.

Suarez, Diego (1998): "De imagen y reliquia sacra. Su regulación en las constituciones sinodales postridentinas del Arzobispado de Toledo". En: *Anales de Historia del Arte*, 8, Madrid, pp. 257- 290.

USOS LITÚRGICOS DE LAS RELIQUIAS EN SANTA MARÍA LA MAYOR DE ZARAGOZA

Drª Ester Casorrán Berges[396]

1.- Introducción

En el siglo XVI, la colegiata de Santa María la Mayor de Zaragoza era la segunda iglesia más importante de la ciudad, justo detrás de la catedral de El Salvador. Su fundación, según la tradición, se remonta a tiempos apostólicos y parte del hecho sustancial de la aparición de la Virgen ante Santiago en torno al año cuarenta de nuestra Era, cuando éste se encontraba predicando a las orillas del Ebro. Debido a esta importantísima y antiquisíma tradición, y a la no menos importarte vocación milagrera de esta advocación, la Virgen del Pilar se convierte en el principal foco de atracción de devoción de la ciudad.

A través de este breve artículo, y continuando así con nuestra línea de investigación sobre esta importantísima institución, nos proponemos dar a conocer algunos aspectos sobre la litúrgia postridentina que se desarrollaba en la colegiata de Santa María la Mayor y del Pilar en el último tercio del siglo XVI. En esta ocasión, y por la propia temática de estas jornadas dedicadas al estudio de las reliquias, nos centraremos en los usos liturgicos de las reliquias en esta iglesia, exponiendo en qué festividades las reliquias formaban parte de la liturgia y describiendo cómo se desarrollaban dichas festividades. Para ello, y ante la imposibilidad de extendernos mucho en el relato, nos centraremos en las fiestas dobles de primera y segunda clase, por ser las más importantes, haciendo especial hincapié en la festividad dedicada a Santa Ana, una de las más importantes dentro del calendario litúrgico de esta iglesia.

Antes de abordar el tema propiamente dicho, nos resta una breve aclaración sobre dos conceptos fundamentales, culto y liturgia, que nos serviran para entender, tanto la

[396]Técnico de los Archivos y Biblioteca Capitulares de Zaragoza. Correo electrónico: estercasorran@hotmail.com

propia naturaleza e importancia de las reliquias en sí mismas, como su inclusión en determinadas celebraciones religiosas.

El término culto, en sentido genérico, significa toda expresión de sentimiento religioso. Dentro del contexto cristiano existen tres tipos de cultos: latría (culto a Dios en las tres personas de la Santísima Trinidad); dulía (venerarión hacia los ángeles, santos y beatos, no como divinidades, sino como ejemplos de vida, como intermediarios y como benefactores); e hiperdulía (culto debido a la Virgen María).

Por su parte, el Diccionario de la Real Academia de la Lengua define **liturgia** como "orden y forma con que se llevan a cabo las ceremonias de culto en las distintas religiones". Si ahondamos más en su definición, dentro del contexto cristiano, que es el que nos interesa, la Liturgia de la Iglesia es:

> "El conjunto de la misa, de los sacramentos, de la plegaria pública canónica, de los sacramentales y de todos aquellos otros actos del culto que se refieren a estos principales o dependen de ellos [...] Pero estos actos, desde el más pequeño hasta el mayor, no son simples formalidades o ceremonias exteriores. Poseen un sentido y un valor, encierran un alma y una fuerza. Son cosas vivas, y en la liturgia están con toda su realidad de fuerza de vida interna, unida u oculta dentro del envoltorio de los elementos externos: oraciones, fórmulas, lecturas, cantos, ceremonias, con que la Iglesia los realiza [...] La Iglesia ha impreso a estos actos su carácter oficial, y como tales los ha insertado en sus libros litúrgicos[397]".

En resumen, podríamos afirmar que la liturgia es la forma oficial en que Iglesia organiza y desarrolla los actos de culto, siendo, además, tan importante el qué como el cómo, es decir, la expresión de culto que se lleva a cabo como la forma en que se realiza, por ejemplo, los oficios de Semana Santa tienen sentido dentro de la Iglesia por lo que se celebra, pero también por cómo se celebra.

2.- Usos litúrgicos de las reliquias en Santa María la Mayor y del Pilar de Zaragoza

[397] Riguetti, 1955: 9-12.

Las reliquias, como elementos de culto y veneración, forman parte de algunas celebraciones litúrgicas de la Iglesia Católica. Tomando como referencia la consueta[398] de la colegiata de Santa María la Mayor de Zaragoza, redactada en el año 1578, vamos a ir desgranando en qué celebraciones se incluían las reliquias custodiadas en esta iglesia y cómo se desarrollaban la mismas.

Dentro de la jerarquía de las celebraciones de cada iglesia, las fiestas dobles de primera[399] y segunda[400] clase son las más importantes, por ello se celebran con mayor pompa y solemnidad y son las más concurridas por los fieles.

En el último tercio del s. XVI, en la colegiata de Santa María la Mayor de Zaragoza, las reliquias se utilizaban en las celebraciones litúrgicas de las siguientes fiestas dobles de primera clase[401]: Epifanía del Señor (6 de enero), Purificación de la Virgen (2 de febrero), San Braulio (18 de marzo), Anunciación de la Virgen (25 de marzo), Santos Convertidos (15 de mayo), Visitación de Nuestra Señora (2 de julio), Santiago (25 de julio), Santa Ana (26 de julio), Asunción de la Virgen (15 de agosto), San Agustín (28 de agosto), Natividad de la Virgen (8 de septiembre), Todos Santos (1 de noviembre), Concepción (8 de diciembre), Navidad (25 de diciembre), Domingo de Resurrección, Ascensión y Pentecostés[402].

Tenían consideración de fiestas dobles de segunda clase con reliquias los siguientes días[403]: San Esteban (26 de diciembre), San Valero (29 de enero), Presentación de Nuestra Señora (21 de noviembre), Expectación del parto (18 de diciembre), Lunes y Martes de Pascua de Resurrección y Pentecostés, y día de la Santísima Trinidad.

En estas fiestas se preparaba el altar y se sacaban las reliquias correspondientes antes del inicio de las primeras vísperas, al finalizar maitines se guardaban y volvían a adornar el altar para el oficio de prima, tras nona se recogían de nuevo pero se volvían a sacar para celebrar segundas vísperas y completas, guardándose definitivamente al

---

398 *Consueta de la iglesia de Santa María la Mayor y del Pilar*, 1578, Archivo Capitular del Pilar (A.C.P.), Armario 1, cajón 9, ligamen 3, nº 8.
399 *Consueta...*, ff. 29r-42r.
400 *Consueta...*, ff. 42r-44v.
401 Recordamos que nos centramos en las celebraciones litúrgicas del s. XVI, por lo que algunos de los días de las festividades señaladas ya no se corresponden con el día en que se celebraban originalmente las fiestas, por ejemplo el 2 de julio, que como se indica en la consueta, es el día en que se celebraba la Visitación de Nuestra Señora hasta su traslado al 31 de mayo, día en que se celebra actualmente.
402 *Consueta...*, ff. 26r y ss.
403 *Consueta...*, ff. 26r y ss.

finalizar este oficio. Si en la iglesia había un altar dedicado al santo del que se tenía reliquia, ésta era expuesta en él en los periodos que hemos mencionado anteriormente.

Independientemente de si se trataba de fiestas de primera o segunda clase, los días que se ponían todas las reliquias en el altar mayor, éste se iluminaba de la siguiente manera: "se ponen todas las lumbres como dicho esta en fiestas de primera classe, es a saber quatro en el altar y doze en las dos ruedas, seys en cada rueda, y siete arriba en el pie del retablo con sus candeleros y en el Sanctissimo Sacramento la cruz con pie, que son ocho lamparas[404]".

En todas estas fiestas se realizaba una procesión al finalizar el oficio de tercia dependiendo el recorrido y la solemnidad de si la fiesta había caído en domingo o no. Una vez concluido el oficio, los canónigos y clérigos se revestían con sus capas y salían del coro en procesión precedidos por el portero seguido del gremial y un clérigo que transportaba la cruz procesional, escoltado por dos infantes. Tras ellos otro clérigo portaba la reliquia, flanqueado por otros dos infantes que, al igual que los dos anteriores, llevaban candeleros y velas. Después iba el clero catedralicio y los canónigos. Cerraban la comitiva los tres oficiantes de la misa, es decir, el preste, el diácono y el subdiácono[405].

Si la fiesta no caía en domingo, la procesión simplemente consistía en ir del coro al altar mayor, donde la comitiva hacía humillación ante el Santísimo Sacramento, y volver de nuevo al coro[406].

Si por el contrario, la fiesta caía en domingo, la claustra que se pasaba era la que "encierra y circunda la capilla de Nuestra Señora[407]". Y en dicho claustro se hacía parada en las capillas de San Miguel, San Gregorio y San Agustín, y en todas ellas se rezaba un responso. Al volver a entrar en la nave principal de la iglesia, se hacía una última parada entre la puerta del claustro y la capilla de Nuestra Señora de las Nieves, lugar en el que la procesión se dividía, puesto que los que iban a oficiar la misa se dirigían a la sacristía mientras los demás se encaminaban hacia el coro (Véase Fig. 1)[408].

---

404 *Consueta...*, f. 89v.
405 *Consueta...*, f. 34r.
406 *Consueta...*, f. 34r.
407 *Consueta...*, f. 34r-34v.
408 Quisiera dar las gracias a la Dra. Olga Hycka por permitirme utilizar esta propuesta de planta del templo del Pilar. Sobre esta planta hemos indicado con flechas y números rojos el sentido de la procesión,



(Fig. 1): Propuesta de planta del templo del Pilar para el año 1668, dibujada por Cristina Miguelena Hycka para la publicación *Santa María la Mayor y del Pilar*, de Olga Hycka Espinosa (2018), p. 490. Las flechas y los números son añadidos para esta publicación.

Después de la claustra comenzaba la misa mayor. En el momento en el que el coro iniciaba el *Gloria Patri*, salía de la sacristía la pequeña comitiva de oficiantes precedida por el portero, detrás de él, un clérigo revestido con capa portaba la reliquia, escoltado por dos infantes con candeleros y velas encendidas. Cerraba la marcha el preste, acompañado de diácono y subdiacono. El clérigo que portaba la reliquia se situaba junto al altar, de espaldas al retablo, hasta acabada la confesión, momento en el que el preste ascendía las gradas que lo separaban de la reliquia y se arrodillaba ante ella para adorarla. Seguidamente, la tomaba en sus manos y la colocaba sobre el altar, donde permanecía hasta el final de la Eucaristía, cuando el diácono la tomaba para dar con ella

desde la entrada del claustro hasta que la comitiva se separaba para dar comienzo a la misa, y las paradas que se realizaban.

la bendición al pueblo. Tras la bendición, depositaba la reliquia en el mismo lugar y se iba a decir el Evangelio. Finalizada la lectura, volvía a tomar la reliquia en sus manos y bajaba del presbiterio precedido por dos infantes. Al pie del altar se volvían hacia el Santísimo y hacían una humillación antes de dirigirse a la sacristía.

En la misa que se celebraba después de nona, al acabar el sermón, entonaban los capiscoles un responso dedicado al santo del día, mientras, el sacristán iba a buscar la reliquia a su correspondiente altar y la llevaba hasta el altar mayor dispuesta en un plato cubierto con una toalla. Ahí la daba al que hacía el oficio y éste se volvía hacia el pueblo para dar la bendición tres veces con la reliquia. Hecho esto, se la devolvía al sacristán, quien la colocaba de nuevo en su altar.

3.- La festividad de Santa Ana[409]

Como ya hemos mencionado, el día de Santa Ana tenía consideración de fiesta doble de primera clase. En las primeras vísperas de Santa Ana se sacaban todas las reliquias al altar, salvo los bustos relicarios que se custodiaban en la iglesia, es decir, los de Santa Ana[410], San Braulio[411] y Santa Úrsula[412], que se disponían en peanas para pasar la claustra.

Acabadas las primeras vísperas se hacía una procesión llevando la cabeza de Santa Ana hasta su capilla y, en el trayecto, se rezaba un responso en la capilla de Santiago. Al llegar a la capilla de Santa Ana se rezaba otro responso, después se quitaba la cabeza de su peana y se colocaba sobre el altar. Tras hacer una oración y ya sin el busto relicario, se regresaba a la iglesia haciendo una parada en la capilla del Obispo de Lérida para rezar otro responso y se concluía la jornada con la celebración de completas.

El día de Santa Ana propiamente dicho, al finalizar los maitines, se trasladaban nuevamente en procesión hasta la capilla, donde cantaban un responso. Una vez allí, dos canónigos o bien dos clérigos, tomaban la cabeza y la colocaban en su peana para llevarla procesionalmente hasta la sacristía. Al pasar ante el altar mayor se hacía una parada y se rezaba una oración de Santa Ana. Se concluia el oficio con el *Benedicamus*

---

[409] *Consueta...*, ff. 86r-87r.
[410] Sobre el busto relicario de Santa Ana véase Criado, 2014: 341-368, específicamente 352-358.
[411] Sobre el busto relicario de San Braulio véase Ainaga/Criado, 2008: 65-84.
[412] Sobre el busto relicario de Santa Ana véase Criado, 2014: 341-368, específicamente 365-367.

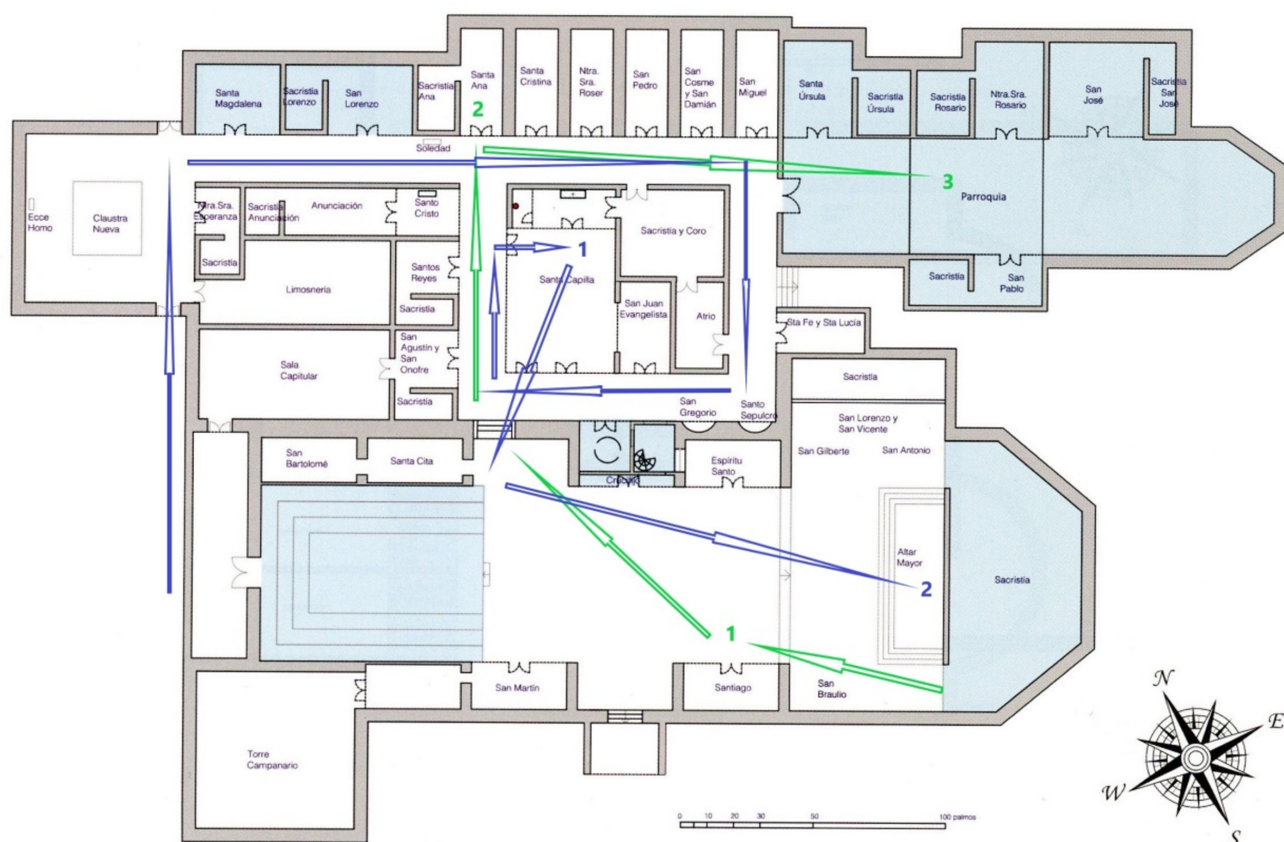
Domini y se entraba en la sacristía para guardar la cabeza. Tanto ese día como la víspera se daba a adorar la reliquia y se daban "perdones".

Para la procesión, que se realizaba después de tercia, todos los canónigos y clérigos se revestían con capas. Los ministriles tañían sus instrumentos y los cantores entonaban a canto de órgano algunos motetes. La procesión salía de la iglesia precedida por el portero, seguido de la cruz con los infantes revestidos con albas y dalmáticas y portando candeleros. Tras ellos iba el clero y finalmente los canónigos, cerrando la marcha los que iban a celebrar el oficio. En medio de la comitiva se situaban las tres cabezas, la primera la de Santa Úrsula, detrás la de San Braulio y, finalmente, la de Santa Ana. Discurría la procesión por la calle que iba de la Plaza de Nuestra Señora del Pilar a la Plaza de La Seo, al llegar al mesón de los Reyes giraban a la derecha por un callizo[413] y hacían una pausa en la que los cantores entonaban unas oraciones. Continuaban la marcha hasta girar a la derecha por la calle de Santiago y de ahí, por otro callizo a mano izquierda[414] llegaban a la Calle Mayor[415], donde realizaban una nueva pausa en la que músicos y cantores entonaban algunos cánticos. Continuaban por la Calle Mayor en dirección hacia el mercado realizando algunas paradas más. Finalmente, giraban a la derecha en un callizo en el que había un arco con una imagen de Nuestra Señora del Pilar, para regresar a la Plaza del Pilar por la calle de la Sombrerería. La plaza se encontraba ricamente adornada con flores, cortesía de los cofrades de Santa Ana.

Entraban a la iglesia por la puerta del Pozo e iban a la claustra, pasaban por la capilla de Santa Ana luego continuaban dirección a la de San Miguel y así rodeaban la Santa Capilla hasta llegar a su entrada. Entraban las tres cabezas en la capilla y hacían una reverencia ante Nuestra Señora. Tras esto, la procesión abandonaba el claustro y se dirigía a la iglesia donde se dispersaba la comitiva. Los oficiantes se dirigían a la sacristía para revestirse antes de la misa y el resto se encaminaba al coro. Las cabezas se disponían en el lugar reservado para ellas en el altar mayor, junto a las demás reliquias[416].

---

[413] Posiblemente, a la altura de la actual calle Don Jaime.
[414] Posiblemente, a la altura de la actual calle Francisco Bayeu.
[415] Hoy calle Espoz y Mina.
[416] Las flechas y los números verdes se corresponden con la descripción que ofrecemos para la procesión que se realizaba en las primeras vísperas de Santa Ana, cuando se depositaba el busto relicario de la Santa en su capilla. Por su parte, las flechas y los números azules se corresponden con la descripción que ofrecemos para la magna procesión que se realizaba el día de Santa Ana, después del oficio de tercia.



(Fig. 2): Propuesta de planta del templo del Pilar para el año 1668, dibujada por Cristina Miguelena Hycka para la publicación *Santa María la Mayor y del Pilar*, de Olga Hycka Espinosa (2018), p. 490. Las flechas y los números son añadidos para esta publicación.

Según se indica en la consueta, esta fiesta era "muy solemne y hazese mucho regocijo de atabales, trompetas y otros instrumentos y regocijos y los confadres acompañan la procession con muchos cirios encendidos y muchas flores en ellos[417]".

[417] *Consueta...*, f. 86v.

Bibliografía

- Riguetti, Mario (1955): *Historia de la Liturgia*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).

- Criado, Jesús (2014): “Los bustos relicarios femeninos en Aragón, 1406-1567”. En García, María del Carmen/Pérez, Cristina (coords.) (2014): *Mujeres en la Edad Media: actividades políticas, socioeconómicas y culturales*, Zaragoza, Institución “Fernando el Católico”, pp. 341-368.

- Ainaga, María Teresa/Criado, Jesús (2008): “El busto relicario de San Braulio (1456-1461) y la tradición de la Venida de la Virgen del Pilar a Zaragoza”. En *Aragón en la Edad Media,* XX, Zaragoza, pp. 65-84.

- Hycka, Olga (2018): *Santa María la Mayor y del Pilar de Zaragoza*, Zaragoza, Institución “Fernando el Católico”.



JOYAS-RELICARIO: *AGNUS* AOVADOS "A DOS HACES" Y OTROS "DETENTES"

Dra. Carolina Naya Franco[418]

Las joyas-relicario a las que vamos a referirnos en las siguientes páginas son suntuarios contenedores a modo de medallones preparados para que, en su interior, bajo las pinturas de temática religiosa o "cartillas de devoción", pudieran albergarse reliquias. Se trata de joyas devocionales por la temática representada en ellas, pero además conferían a su portador distintos niveles de protección: al ser pequeños cofres o contenedores podían convertirse en relicarios, al custodiar restos orgánicos o materiales dignos de veneración. No obstante, además de las propias reliquias que podían contener estas joyas y que algunos privilegiados poseyeron, resguardadas en su interior, estos relicarios solían manufacturarse con materiales considerados en sí mismo protectores, con derivaciones del mundo pagano: propiciatorios con alguna finalidad, preservativos contra el "aojamiento" (mal de ojo), o como defensa ante distintas enfermedades o dolencias. El tipo de soporte con que estaban realizados, por lo tanto, aseguraba otra garantía "extra" de preservación, convirtiendo estos relicarios en joyas con propiedades mágicas o defensivas.

Especialmente interesantes a este respecto son los *agnus* de cristal de roca que trataremos en primera instancia, muy de moda en la transición entre el Renacimiento y el Barroco en Europa, sobre todo en Italia y España. Comenzaremos por revisar sucintamente algunos ejemplares históricos manufacturados en el Reino de Aragón. No obstante, ya en la segunda mitad del siglo XVII, estos relicarios-joya ampliaron sus soportes hacia las manufacturas metálicas, sobre todo se guarnecieron en plata sobredorada combinada con materiales como el ébano, el "búfalo" (hueso) o la madera de nogal, popularizando sobre manera esta producción y disipando en ellos esa preservación que les había conferido antaño el soporte labrado en materiales preciosos.

[418] Profesora del Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Zaragoza. Correo electrónico: naya@unizar.es

Quizás, para compensar este hecho, y también producto del exceso decorativo propio del último barroco, se añadieron cada vez más reliquias a estas joyas-contenedores, pues algunos ejemplares partiendo de un soporte textil básico, llegaron a "tapizarse" de restos orgánicos santificados, identificados por medio de filacterias manuscritas o impresas. Con estos últimos relicarios, como los conservados en el Monasterio de Pedralbes, acabaremos esta intervención.

Los denominados en las fuentes zaragozanas de la Edad Moderna "agnus aovados a dos haces" presentan un contorno oval (aovado) y naturaleza reversible: tienen dos vistas (están hechos "a dos haces"), lo cual les permitía mostrar dos devociones, una en cada una de sus lados. Y en cuanto a la denominación de estas joyas en las fuentes zaragozanas como "agnus" debe provenir de que presentaban la misma forma "aovada" que los denominados *agnusdei,* considerados tempranamente en sí mismos como reliquias, al ser tablillas estampadas a partir de cera blanca proveniente de cirio pascual, cuya existencia está documentada desde finales del siglo XII.[419] No obstante, existen otros paralelismos: a la propia cera con que estaban configuradas las tablillas, circulares y ovales, también se le atribuyeron propiedades sanatorias desde la Alta Edad Media, del mismo modo que a los *agnus* configurados en la modernidad con "cristal de roca". En la cera se estampaban dos imágenes en relieve, una por cada uno "de sus haces": por un lado, el cordero pascual sentado sobre el libro con los siete sellos y por el otro, las devociones personales del papa que lo había bendecido en Roma, normalmente el primer año de su pontificado.

También conviene señalar que de manera generalizada se cree que la forma de los *agnusdei* medievales recreaba a su vez la de las *bullae*, asumidas por Roma desde el mundo etrusco. Las *bullae* conservadas presentan formas lenticulares o acorazonadas,[420] y también pudieron ser contenedores de sustancias a modo de pomas, con significado protector, pero con carácter profano. Los *agnus* de cera debieron ser utilizados por la Iglesia como neutralizadores de las *bullae* romanas paganas, aunque entre las virtudes y efectos que se atribuyeron a los *agnus,* recopiladas a partir de varios autores y

---

[419]Herradón, María Antonia (1999): "Cera y devoción. Los agnusdei en la colección del Museo Nacional de Antropología". En: *Revista de Dialectología y tradiciones populares*, KIV, [nº1], pp.209-210 / 212-214.

[420]Phillips, Claire (1996): *Jewelry. From Antiquity to the Present*. Londres: Thames & Hudson, p. 25.

publicadas en 1607,[421] se recogieron sus beneficios en los que todavía se entremezclan la religión con la superstición. En cualquier caso, asumiendo que la Antigüedad siempre ha estado presente en la evolución de la historia de los estilos y, evidentemente, de modo muy especial en el primer Renacimiento, estas joyas-contenedores tuvieron especial protagonismo desde finales del siglo XVI, y hasta que, como veremos, decae su producción en la primera mitad del siglo XIX, recogen una tradición de muchos siglos atrás.

Volviendo a los *agnus,* de entre todos los así denominados en las fuentes zaragozanas, los más suntuosos se manufacturaron con lascas del denominado como "cristal de roca", labrado a partir de los restos sobrantes de grandes "vasos ricos", que eran grandiosas creaciones de talleres milaneses de *arte grossa* y *subtile*, como los de los Miseroni o los Sarachi.[422] A partir de este material, que procedía mayormente en la época de los Alpes y la zona de San Gotardo, se labraban magnas piezas de vajillas ricas como las del Tesoro del Delfín o del Degli Argenti y con sus restos, estos suntuosos contenedores de reliquias.

De cualquier modo, el comúnmente denominado "cristal de roca" no es más que la variedad del cuarzo cristalino, incoloro y transparente que hoy conocemos como cuarzo hialino. Juan de Arfe recoge, pocos años antes de que estén rabiosamente de moda estas joyas (1572), que "el chrystal es una piedra clara a manera de agua helada" que tiene "virtud contra el mal de ojo y que mitiga la sed traída en la boca (...), además de que "molida y comida con miel, haze venir la leche".[423] En este sentido, reproducimos un par de *agnus* de cristal manufacturados en el Reino de Aragón que hemos podido examinar, configurados a partir de dos grandes cabujones de cristal de roca que, a modo de "ventanas" o "viriles" protegen las devociones o cartillas. Ambos cabujones se guarnecieron por orfebres: bien con un gran marco en el contorno, de oro calado posteriormente esmaltado como en el caso del ejemplar del Museo Cerrablo (nº inv.

[421]Soto, Fray Andrés (1607): *Opusculos del origen, antiguedad, bendicion, significacion, virtud y milagros del Agnus Dei. Y del agua Bendita.* Bruselas: Casa de Rutgerio Velpio, pp. 63-66. https://books.google.es/books?id=t2c8AAAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

[422]Ciento cuarenta vasos de cristal de roca se custodian en el Tesoro del Delfín del Museo del Prado, que nos llegaron por herencia de Felipe V. Generalidades sobre el tesoro en Naya, Carolina (2015): "Prestigio, fasto y poder dinástico en el Tesoro del Delfín que se conserva en los sótanos del Museo del Prado"http://www.goldandtime.org/noticia/56141/Goldtime/Prestigio-fasto-y-poder-dinastico-en-el-Tesoro-del-Delfin-que-se-conserva-en-los-sotanos-del-Museo-del-Prado.html (recuperado 27-4-2019)

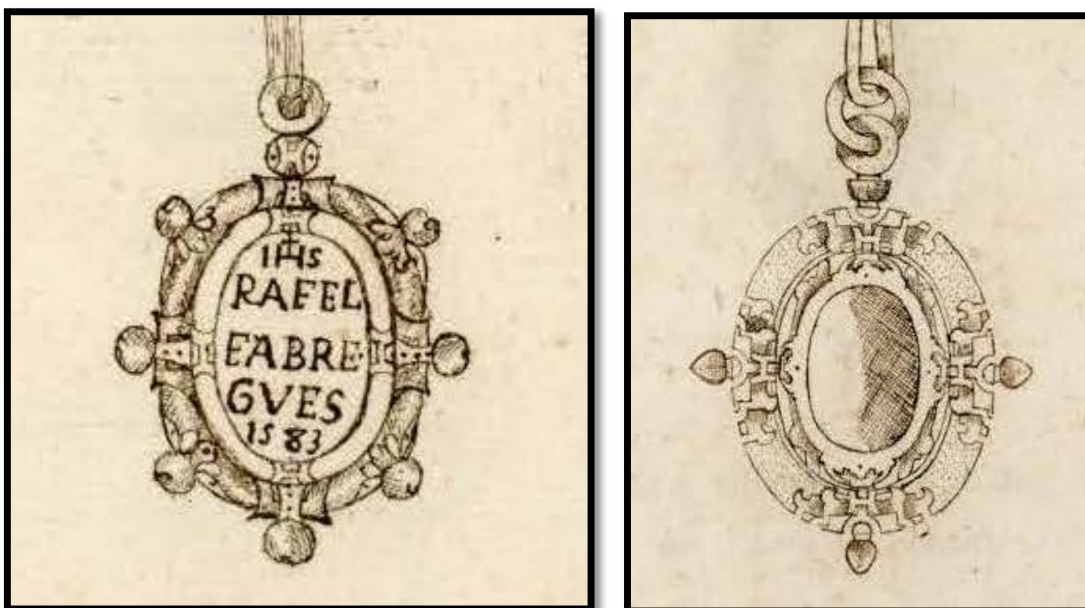
[423]Arfe y Villafañe, Juan (1572): *Quilatador de la plata, oro y piedras,* Madrid, edición facsímil, Ministerio de Educación y Ciencia, 1976, f.61r.

2397), o bien introduciéndose en el centro de dos piezas ovales del mismo material, previamente horadado por artífices milaneses, rematada la construcción por una preciosista labor de orfebrería. Este es el caso del *agnus* del Victoria & Albert Museum procedente del Joyero del Pilar (333-1870) que incluye cuatro cantoneras metálicas para cerrar el contorno y un marco a juego de las cantoneras para sujetar la devoción. Ambas guarniciones básicas, tanto el marco del contorno como las cuatro cantoneras, permiten fijar las devociones y cerrar la estructura por el exterior (Figuras 1-2), siendo además, en este caso, marcos totalmente practicables: se pueden extraer con cuidado y sirven de "tape" a una caja-contenedor de reliquias, tal como veremos más adelante.



Figuras 1-2.-Relicarios de cristal de roca "aovados, a dos haces" hispánicos en las colecciones del Marqués de Cerralbo (nº inv. 2397) y en el Victoria & Albert Museum (nº inv. 333-1870). Imágenes cortesía del Museo Cerralbo y del V&A Museum.

Las propias piezas conservadas y las denominadas pasantías (o exámenes del gremio de joyeros barceloneses) reflejan cómo estas joyas estuvieron especialmente de moda en España entre 1580 y 1590, aunque se encuentran documentadas gráficamente desde 1575 y hasta 1605 de forma reincidente. Reproducimos a este respecto un par de exámenes que sirvieron a los entonces aprendices Onofre Fornés (1589) y Rafael Fabregues (1583) para tratar de ascender a oficiales (Figuras 3-4). A continuación del dibujo, debían ejecutar el diseño en metal. Estas fuentes muestran estructuras básicas similares a los ejemplares de Madrid y Londres.



Figuras 3-4.-Exámenes del gremio de joyeros de Barcelona, *Llibre 2* (1532-1629), ff.270 / 296. Imágenes cortesía del Instituto Municipal de Historia de la Ciudad.

Otras variantes de medallón-relicario en cristal combinan ambas construcciones básicas, añadiendo decoración hacia el centro de la joya, uniendo visualmente el contorno al marco, tal como muestran las fuentes gráficas (*Llibre* 2 (1532-1629), ff. 268-269), u otra joya en el Victoria & Albert Museum, también procedente del Tesoro del Pilar (332-1870), de la que mostramos sus dos "haces", dedicados al Calvario y a la Inmaculada Concepción (Figuras 5-6).





Figuras 5-6.- Relicarios de cristal de roca en el Victoria & Albert Museum (nº inv. 332-1870). Imágenes cortesía del V&A Museum.

En cuanto al modo de portar estas alhajas, nos pueden servir los retratos de Margarita de Austria mujer de Felipe III por Bartolomé González (1609),[424] o el de Isabel Clara Eugenia por Rubens y Jan Brueghel el Viejo (ha. 1615)[425], ambos en el Museo del Prado (nº inv. P000716 / P0001684). Las joyas-relicario se colocaban a la altura del

[424]https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/la-reina-doa-margarita-de-austria/cef484d8-21d2-45af-95aa-5b80dd547b41

[425]https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/la-infanta-isabel-clara-eugenia/beff0a27-a731-47d8-b48e-144f8f98de8c

pecho sobre las sayas, asidas con sencillas lazadas de vetas textiles, tanto en el centro como ladeadas, junto a otros aderezos con amplios cuellos de lienzo de Holanda en abanillos y terminados en randas.

También cabe señalar que el ejemplar portado por la hija de Felipe II muestra la evolución de estos relicarios, sufrida hacia el primer tercio del siglo XVII, momento en que su contorno se enriquece con crestería "de flamas"; aquí, alrededor de la Inmaculada Concepción, tema de primer orden en la joyería devocional española hacia 1620. En este sentido, también es interesante subrayar que se conserva un relicario de cristal del Tesoro de Santa Orosia que termina en estas formas, que aluden a la Pasión de Cristo.[426]En Aragón, sólo quedan *agnus* de cristal en el citado ajuar de Santa Orosia que hoy se puede contemplar en la catedral de San Pedro de Jaca, pues todos los ejemplares documentados en el Joyero del Pilar de Zaragoza que todavía pervivían en 1870 hoy están dispersos, ya que se subastaron públicamente para finalizar las obras en el Templo, tras varios intentos de suscripciones populares por recaudar fondos.[427]

Llegados a este punto, cabe subrayar dos cuestiones: la primera, que hasta ahora estos *agnus* o relicarios de cristal a dos haces se han denominado genéricamente por la historiografía como "medallones" o "medallones-relicario"; y la segunda, que no fue tan recurrente en ellos como cabría suponer la imagen del cordero como cartilla de devoción. Muy repetidas en España fueron las iluminaciones de la Virgen con el Niño, el Santo Cristo, San Juan Bautista y la Santa Faz. En este sentido, algunos ejemplares se describen en la documentación de la Santa Capilla del Pilar como: "un *Agnus dei* de xristal, con una assilla de oro esmaltada de verde de donde esta asido y colgado de una veta blanca de seda y sus cercos para tener las iluminaciones de oro esmaltados de azul: es la una estampilla del rostro de Nuestra Señora y la de la otra parte del rostro de Nuestro Señor".[428]O, del mismo modo: "un agnus de cristal labrado, guarnecido en oro

---

[426]Se reproduce en Naya, Carolina (2017): *Joyas y alhajas del Altoaragón: esmaltes y piedras preciosas de ajuares y tesoros históricos,* Huesca, Diputación de Huesca, Colección Perfil, Guías de Patrimonio Cultural Aragonés, nº7, 2017, p. 49.

[427]Sobre esta cuestión Naya, Carolina (2016): "Joyas zaragozanas en el *V&A Museum*" en CASTÁN CHOCARRO, A., (Coord.) *La Historia del Arte desde Aragón: jornadas de investigadores predoctorales*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, pp.87-95.

[428]Se describe entre las "Cosas de christal" en el *Libro del Inventario de la plata, jocalias y ornamentos de la Sachristia de la Sancta Cappilla del Pilar*, 1607, f.58r. nº 5.

con quatro rosicas, con la faz de Xristo y su madre pendiente de un cordon de seda y oro encarnada".[429]

Normalmente, las devociones se pintaban sobre papel o sobre vitela, pero en los más lujosos de los *agnus* en cristal de roca también podían pintarse en la base del propio cabujón, emulando la técnica de fondos dorados y plateados del mundo clásico.[430] Esta técnica será llamada en el siglo XVIII como *verré eglomisé,* por ser el decorador y anticuario francés Jean-Baptiste Glomy (+1786) el que convierta el vidrio eglomizado en la principal decoración del mobiliario. Por lo tanto, no podemos referirnos a estos relicarios como "con pinturas en *verré eglomisé*", ya que se hicieron en cristal de roca (no en pasta vítrea), además de que es una denominación muy posterior al momento en que se ejecutaron, aunque se recojan de este modo en la catalogación online de estas piezas por parte de las instituciones. Para hacernos una idea del lujo en estas pinturas, nos puede servir un *agnus* a dos haces en los fondos de reserva del Museo Arqueológico Nacional (Caja nº 17, bulto 237, nº 52357), que muestra la técnica del siglo XVI; en este caso, una alegoría de la justicia y una Anunciación en sendos cabujones de cristal de roca, guarnecidos con un marco metálico en metal sobredorado.[431]La misma técnica pictórica se reproduce en otros ejemplares hoy en el Victoria & Albert procedentes del Pilar (409-1873, 347-1870, 338-1870).[432]

No obstante, resultan especialmente interesantes para el tema que nos ocupa los *agnus* de cristal que además, en su interior, todavía conservaban sus reliquias, aunque por lo general no se describen o identifiquen en los inventarios, como por ejemplo: "un *agnus* ahovado de oro esmaltado de blanco y negro, con christales y cartillas: en la una parte Santa Maria la Mayor, y en la otra San Lorenço, y dentro con reliquias y una plancha con un santo esmaltado en ella, pendiente de una cadena de eslavones triangulos. Pesa todo ciento y veinte y dos escudos de oro en oro. Vale ciento y sesenta escudos. Diolo Pedro Lorente.[433] O también, el donado el 25 de mayo de 1631 por el doctor Braulio

---

[429]*Libro del Inventario que se hizo, de las joyas, preseas, ornamentos, y jocalias de la Capilla de la Purissima Virgen Santa Maria la Mayor y del Pilar,*1626, f.11r., nº63.
[430]Lapatin, Kenneth (2015): *Luxus. The sumptuous arts of Greece and Rome,* Los Ángeles, Getty Publications, plates 55-59, pp. 236-237.
[431]Se reproduce en NAYA, Carolina (2017): *Op. Cit.,* p.67.
[432]http://collections.vam.ac.uk/item/O72013/pendant-unknown/
http://collections.vam.ac.uk/item/O122801/pendant-unknown/
http://collections.vam.ac.uk/item/O122808/pendant-unknown/
[433]*Libro del Inventario que se hizo, de las joyas, preseas, ornamentos, y jocalias de la Capilla de la Purissima Virgen Santa Maria la Mayor y del Pilar,*1626, f.7v., nº 19.

Pilares, mencionado como "racionero del Aseo de Çaragoza": "un agnus de oro esmaltado de verde y de azul con una cartilla de plata que esta escrito su nombre en ella y dentro del muchas reliquias, que pesa asi como esta veinte y nuebe escudos de oro en oro, con reliquias y plata".[434]

En este sentido, cabe reproducir aquí, los dos *agnus* con los que empezábamos esta intervención, puesto que, en su interior, albergan todavía a día de hoy fragmentos bíblicos manuscritos en papel, doblados o recortados.



Figuras 7-8.- Interior de los relicarios de cristal del Marqués de Cerralbo (nº inv. 2397) y del Victoria & Albert Museum (nº inv. 333-1870). Fotografías de la autora, cortesía del Museo Cerralbo y del V&A Museum.

[434] *Ibídem,* f.11v., nº 70.

En el siglo XVII estas joyas-relicario tomaron formas variadas: además del citado contorno "en flamas", derivaron hacia las denominadas "tablillas" de contornos octogonales y acorazonados todavía configuradas a partir de lascas sobrantes de cristal de roca, en cuyo interior también albergaron reliquias compartimentadas en nichos. Se conservan ejemplares muy interesantes a este respecto en la Fundación Lázaro Galdiano (nº 852, nº 845).

Otra producción más popular de "agnus" se hizo exclusivamente con marcos y soportes metálicos, insertando en ellos, en muchos casos, labores de recortes denominadas genéricamente como "de monjas", ya que debían ser manufacturados y, en ocasiones, vendidos por ellas. Se trataba de relicarios cuyos restos orgánicos se compartimentaban por medio de cartones calados y recortados a partir de motivos geométricos que se identificaban por medio de letras manuscritas en distintos colores, primando especialmente en estos recortes el rojo, el azul y el negro sobre fondo blanco (Figura 9). Serán especialmente bellos estos ejercicios manuales en el siglo XVII, hasta época contemporánea en que decaerá la calidad en estas producciones: los restos óseos aparecerán entonces identificados con filacterias impresas, las reliquias estarán apoyadas sobre fragmentos textiles que se aderezarán con canutillos, abalorios y pequeños cristales cosidos en decoraciones florales, además de con recortes de cartón pegados y enroscados a modo de grecas de roleos o trabajos entorchados con decoraciones metálicas variadas, configuradas a partir del hilo desecho de galones y pasamanerías (Figura 10).[435]

[435]Sobre algunos relicarios de este tipo en el Real Monasterio de Santa María de Pedralbes: Naya, Carolina (2019): "La joieria del segle XVII: de la devoció al luxe" en PIERA M., (Coord.), *L´univers femení dintre i fora clausura durant els segles XVI i XVII,* Barcelona, Ajuntament de Barcelona, en prensa.





Figuras 9-10.- Relicarios con labores denominadas “de monjas” finales del siglo XVII (nº inv. MMP 115.768) al siglo XIX (nº inv. MMP 115.762). Fotografías de la autora, cortesía del Museu Monestir de Pedralbes.

Muchas de estas alhajas se denominaron genéricamente como “detentes”, quizás a partir de la generalización de la divisa *¡Detente!,* como emblema en el escudo del Sagrado Corazón de Jesús. Y, como detentes contra el mal, o preservativos y ahuyentadores se colocaron en cuadras y establos de la geografía española hasta bien entrado el siglo XX, o se portaron en rastras de bautizar y dijes de criatura para proteger de alferecías a los niños párvulos junto a otro tipo de amuletos, expandiendo indefectiblemente los límites de la religiosidad popular, entre la devoción y la superstición.[436]



[436]Sobre esta cuestión: Alfaro, Francisco / Naya, Carolina (2019): “De hatos y tratos. Indumentaria, moda y comportamientos sociales en el valle del Ebro y Pirineo Central a finales de la Edad Moderna” en *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante,* nº 37, pp.21-22.

Bibliografía

Alfaro, Francisco / Naya, Carolina (2019): "De hatos y tratos. Indumentaria, moda y comportamientos sociales en el valle del Ebro y Pirineo Central a finales de la Edad Moderna" en Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante, nº 37, pp.1-32.

Arfe y Villafañe, Juan (1572): *Quilatador de la plata, oro y piedras,* Madrid, edición facsímil, Ministerio de Educación y Ciencia, 1976.

Herradón, María Antonia (1999): "Cera y devoción. Los *agnusdei* en la colección del Museo Nacional de Antropología". En: *Revista de Dialectología y tradiciones populares*, KIV, [nº1], pp.207-237.

Lapatin, Kenneth (2015): *Luxus. The sumptuous arts of Greece and Rome,* Los Ángeles, Getty Publications.

Naya, Carolina (2016): "Joyas zaragozanas en el *V&A Museum*" en CASTÁN CHOCARRO, A., (Coord.) *La Historia del Arte desde Aragón: jornadas de investigadores predoctorales*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, pp.87-95.

Naya, Carolina (2017): *Joyas y alhajas del Altoaragón: esmaltes y piedras preciosas de ajuares y tesoros históricos,* Huesca, Diputación de Huesca, Colección Perfil, Guías de Patrimonio Cultural Aragonés, nº7, 2017.

Naya, Carolina (2019): "La joieria del segle XVII: de la devoció al luxe" en PIERA M., (Coord.), *L´univers femení dintre i fora clausura durant els segles XVI i XVII,* Barcelona, Ajuntament de Barcelona, en prensa.

Phillips, Claire (1996): *Jewelry. From Antiquity to the Present*. Londres: Thames & Hudson.

Soto, Fray Andrés (1607): *Opusculos del origen, antiguedad, bendicion, significacion, virtud y milagros del Agnus Dei. Y del agua Bendita.* Bruselas: Casa de Rutgerio Velpio.

CONSUMISMO Y DEVOCIÓN POPULAR: EL USO PARTICULAR DE RELICARIOS EN ZARAGOZA DURANTE EL ANTIGUO RÉGIMEN

Dr. Juan Postigo Vidal[437]

El lector encontrará en este capítulo la recopilación de un material documental aún inédito que hace referencia a la práctica consumista de reliquias y relicarios que pudo haber en la ciudad de Zaragoza durante los siglos XVII y XVIII.[438] Se trata de dos tablas que exponen por orden cronológico desde el año 1608 (cuando se incluye el primer testimonio) hasta el 1804 (cuando se apunta el último), todas las alusiones que hemos conseguido localizar a individuos que poseyeron útiles de esta clase y que acabaron reflejadas en los inventarios de bienes muebles zaragozanos, de donde hemos sustraído la información[439]. La primera tabla nos muestra los objetos "santos" hallados en las casas y tiendas de los mercaderes, y la segunda, el registro de la misma clase de útiles encontrados en las viviendas de los trabajadores manuales. Se entiende, por tanto, que de esta selección han sido excluidos aquellos individuos que por el lugar social que ocupaban –y por el nivel económico que ostentaban- lograron hacerse por lo general con reliquias y relicarios de un modo más fácil. Así pues, han quedado fuera los miembros de la nobleza, los sujetos provenientes del estamento eclesiástico, y los profesionales liberales[440].

---

[437] Profesor del Departamento de Historia Moderna y Contemporánea de la Universidad de Zaragoza. Correo electrónico: jpostigo@unizar.es

[438] Este trabajo se inscribe dentro de los proyectos de investigación "Elites políticas y religiosas, sacralidad territorial y hagiografía en la Iglesia hispánica de la Edad Moderna" (HAR2014-52434-C5-2-P), "Celebrar las glorias. Publicística sagrada y devociones en la Iglesia hispánica de la Edad Moderna" (HAR201128732-C03-03), ambos con Eliseo Serrano Martín como investigador principal, y al grupo de investigación consolidado Blancas de la Universidad de Zaragoza.

[439] Todos los registros apuntados en las tablas provienen del Archivo de Protocolos Notariales de Zaragoza. Para completar información acerca de la Historia de la Vida Cotidiana en Zaragoza a través de esta documentación, y sobre todo, para aproximarse a la relación que en esta ciudad hubo entre la religiosidad y el consumismo, puede consultarse POSTIGO, 2015. También he escrito recientemente otro artículo titulado "La presencia de relicarios en los interiores domésticos de Zaragoza durante los siglos XVII y XVIII [en prensa], que completaría, desde un punto de vista más teórico, la información aquí ofrecida.

[440] Igualmente se excluyen los inventarios de los plateros, por ser estos demasiados en número en estos años, y su documentación demasiado extensa (en futuros trabajos daremos a conocer esta

Lo que tenemos entonces aquí es una primera herramienta que nos permitirá comprobar que en la Zaragoza contrarreformista no fueron solamente los sectores privilegiados aquellos que quisieron acercarse a la obtención de cuerpos y objetos de santos, sino que de una u otra forma, conforme las devociones y pasiones fueron acrecentándose y evolucionando, todos aquellos que pudieron permitírselo, también se lanzaron a esta particular tendencia adquisitiva (el producto se ponía a la venta en las *botigas* de los mercaderes, y la gente común lo compraba).

Tabla 1

Reliquias y relicarios en casas y tiendas de mercaderes

Año	Nombre	Profesión	Objeto
1608	Simón Romeo	Mercader	Un relicario dorado, 2 libras
1652	Pablo Nargacia	Mercader	Un relicario de un salbador
1663	Juan Gelos	Mercader	Seis relicarios, los quatro con pastas grandes y los dos en pastas pequeñas; quatro cruzes, una ébano con pie y Cristo de marfil, otra llena de relicaritos por los dos lados, otra negra con cabos de plata, otra de una madera exquisita con una Virgen pintada
1663	Juan Antonio Grosso de Rubere	Infanzón, varón de Purroy, ciudadano y mercader	Un crucifixo y en la cruz reliquias
1670	Pedro Serrada	Mercader	Un relicario guarnecido de oro y tres perlas con dos castillas, la una de San Joseph y la otra de Santa Madre; otro relicario guarnecido de plata con cartillas de San Juan y la Virgen; otros dos relicarios con diversas reliquias sin guarnición
1709	Pedro Dufraysse	Mercader	Un relicario de oro de Manuel Francisco Ciria, seis libras quatro sueldos; un relicario, una sortixa y un cáliz de Don Joseph Collantres, veinte y seis libras ocho sueldos; un relicario de oro con perlas de Joseph Gurrea, veinte libras; un relicario de plata de María Allue, tres libras quatro sueldos
1710	Antonio de Luna	Mercader	Dos relicarios, el uno de cartón, el otro de búfalo y un abridor de ojales; item una redomita guarnezida de filigrana de plata a modo de un corazón con dos cadenillas y una cabeza de San Anastasio pintada por reliquia; siette reliquarios con marcos dorados, los seys y el otro dado de negro; dos relicarios

documentación). En cuanto al escrito de las tablas, la columna de la derecha es la que reúne los testimonios de los relicarios. Se discrimina, como es natural, todo el resto de información que los inventarios incluyen. La transcripción se ha realizado de manera literal y exacta, conservando cualquier error gramatical o uso característico de la época.

1714	Juan Bailera	Mercader	Un relicario ochavado con guarnición de plata, el qual vale una libra y ocho sueldos; tres relicarios bordados, los quales valen una libra y diez sueldos; dos relicarios pequeños, los quales valen una libra y quatro sueldos; dos relicarios y un quadrico de papel, los quales valen catorce sueldos
1716	Salvador Alframa	Mercader	Dos relicarios marcos dorados, dos libras
1716	Miguela Bordiú		Tres relicarios con vidrios y marcos, 15 sueldos; una caja de plata serbida y seis relicarios y una cruz de carabaca
1717	José Ilario	Mercader	Tres relicarios grandes de brescadillo, 2 libras 8 sueldos; dos relicarios chicos, 8 sueldos
1725	Victoria Amad	Mujer de Blas Arenas, mercader	Una caxa forrada por dentro en tafetán azul y dentro de ella un relicario a modo de custodia de plata labrada con diversas flores a forma de pasionexa y su globo en medio el christal guarnecido en plata dorada […]
1739	Juan Pedro de Euregui	Mercader	Un relicario en óbalo con una pasta y una San Ramón engastado en plata; otro relicario con una pasta engastado en plata; otro relicario engastado en plata también figura obada, que en el un lado está la ymagen de San Francisco de Paula y en el otro San Nicolás de Nani; otro relicario engastado en plata también figura obada, que en el un lado está la ymagen de San Francisco de Paula y en el otro San Nicolás de Nani; otro relicario en la propia figura engastado en plata con diferentes reliquias
1743	José Peiró	Tendero	Un relicario de plata en figura de óbalo con un vidrio o cristal en uno y otro lado tan crecido con un real de a quatro y una cruz de madera de medio palmo de larga guarnecida con cavos de plata y atada al dicho relicario
1744	Antonio Rubio	Mercader de libros	Un dosel de terciopelo carmessí bordado de tres palmos y medio de ancho y una vara de alto y en él seis relicarios guarnecidos de ojuela y un Santo Christo de bronze dorado con cavos también dorados en una cruz negra de más de un palmo; un relicario con moldura de madera, filetes dorados y su christal de una tercia de alto y en él una pasta de la Assumpción de Nuestra Señora; dos relicarios de a tercia en quadro con molduras negras, filetes dorados y sus vidros delante y en ellos las efigies de Jesús y María; quatro relicarios con sus bidrios comunes, molduras negras y filetes dorados adornados de brescadillos de a más de a tercia cada uno
1748	Marcos Francisco Marta	Mercader	Un dossel de damasco carmesí a medio usso, y en él un Santo Christo de brocado y una cruz de cristal y tres relicarios o pastas y al pie de la cruz del Santo Christo un hisopo y un bolsillico de reliquias […] en la [arquimesa] mediana hay siete calajes y en ellos dos relicarios de pasta, fábrica de monjas, y dos volsillos de reliquias, y una almoada con la efigie de Santa Rosa

			[…] un relicario con un Santo Christo de platta dorado, su peso es de seis arienzos; un relicario de platta y en él una estampa grande de María Santísima de los Dolores; otro relicario de Nuestra Señora de la Granada de igual tamaño con cerco de platta; tres relicaritos pequeños de pastta engastado en platta; un relicarito pequeño de Nuestra Señora del Pilar con cerco de platta dorada; otro relicarito pequeño quadrado de San Ramón con cerco de platta; un relicario de oro con el Salbador y María, su valor por declaración prudencial del referido Joseph Albéniz es de ventiquatro reales de plata; un relicarito pequeño de feligrana blanca de plata con la efigie del Salbador, su valor […] de dos reales
1752	Juan Bautista Queralti	Corredor de oreja	Un relicario pequeño engastado en platta con distintas reliquias
1755	Juan Rodrigo	Mercader	Una reliquia puesta en platta, figura de corazón con su asilla de plata, pendiente está de una cinta encarnada; un relicario con cerco de platta guarnecido el cerco con cadenilla eslabonada hechura muy antigua mediano con distintas reliquias para criatura; otro relicario pasta guarnecido con cerco de plata hechura muy antigua también para criatura
1792	Mateo Barros	Mercader	Un relicario pequeño de plata cinco sueldos; un volsillo de tener reliquias, quatro sueldos
1804	Manuel Torres y Costa	Del comercio	Dos varas negras con christales y dos niños dentro que el uno tiene en la mano una reliquia de San Roque

Tabla 2

Reliquias y relicarios en casas de artesanos y labradores

Año	Nombre	Profesión	Objeto
1678	Orosia Marín	Viuda de Jerónimo Lafuente, calderero	Cinco relicarios con marcos negros
1712	José Latorre	Molinero	Dos relicarios con sus marcos negros
1712	Ignes Torres	Viuda de Bernardo de Ara, labrador	Un rosario de ámbar y un reliquario
1718	Hipólito Juan Pomes	Infanzón maestro tafetanero	Veinte y ocho quadros pequeños y relicarios; seis relicarios con sus marcos negros y treze quadricos pequeños
1736	Eugenio Ayuso	Tratante de géneros y cosas de quincallería	Relicarios de metal pequeños, tres; medallas delgadas ciento nobenta y relicarios de bidrio y hoja de lata
1739	Teresa Sanz	Mujer de Antonio Herrero, maestro pelaire	Un relicario de plata con las efigies de San Joseph y la Virgen de figura obada; otro relicario de plata en figura de corazón con las efigies del Santo Ecce Homo y Nuestra Señora; otro relicario de plata obado con entorchadura y en él la efigie del Santísimo Sacramento; dos relicarios pequeños de plata,

			el uno sobredorado; otro relicario grande de feligrana de plata en figura redonda y dentro de él otra figura en quadro; otro relicario de plata sobredorada con la firma de Santa Theresa; un dosel para la cavezera de la cama y en él una cruz de madera, una pilita y unos relicarios de adorno
1741	Lorenzo de Esparza	Maestro tafetanero	Unos relicarios de niño con unos papeles enbueltos; un relicario de porcelana guarnecido en plata sobredorada con unos colganticos de perlas que se dize ser de Pasqual de Torres y estar enpeñado
1748	Pedro Arén	Lechero	Quatro relicarios de plata para criatura
1749	Marta de Gállego	Viuda de Antonio Jimeno, maestro zucrero y confitero	Quatro relicarios de caxa, el uno con Nuestra Señora de el Pilar y San Joseph, otro de la Madre María, y por el otro lado Lignum Crucis y diferentes reliquias, otro de Santa Elena y lignum crucis, otro de Santa María y por el otro lado con distintas reliquias; otro relicario dorado a lo antiguo; quatro relicarios de plata pequeños en blanco; un escaparate con diez relicarios de manjas y una Nuestra Señora de el Pilar
1750	Roque Serrano	Maestro hornero y panadero	Dos relicarios de plata pequeños; un dosel con un Santo Christo de tierra y tres relicarios
1750	Antonia del Valle	Viuda de Félix Ambrós, maestro herrador	Un relicario de cristal engarzado en plata; otro relicario con un niño Jesús dentro engarzado en plata; una cruz de plata de cerrada con sus reliquias dentro; otro relicario de Jesús y María engarzado en plata; una reliquia de Santa Theresa en lo mismo; otro relicario descompuesto engarzado en plata; otro relicario de la Virgen del Populo
1753	Josefa Moreno	Mujer de Francisco Navarro, labrador	Un relicario con una pasta y dos anillos de platta; un relicario de plata con el niño Jesús y la casa de Dios; una Virgen del Pilar, un relicarito y un San Antonio, todo de plata
1755	Juan Sancho y Alcaine	Viajero de Madrid y acompañante de Martín de Ricarte, oficial de rentas generales y tabaco	Un relicario con engaste de yerro
1757	José Gutián	Maestro cordonero	Un relicario pequeño con su cerco y asa de plata; otro relicario mediano con su cerco de plata sobredorada y en el un lado puesta la efigie de San Antonio y en el otro un lignum crucis [dentro de elementos para niños]; otro quadrito de una cruz o Santo Christo pintado en ella como una bara de alto con marco y adorno de talla dorados. Se hallan en él varias y prodigiosas reliquias
1758	Polonia Lorda	Viuda de Lorenzo Zaragoza, maestro	Un cofrecito pequeño para el [ilegible] con dos christales y entre estos una reliquia

		torcedor de seda	engastada en feligrana de platta sobredorada; un joialito pequeño engastado en platta sobredorada con dos cristales y en el un lado diversas reliquias de distintos santos
1758	Tomás Morella	Maestro carpintero	Un escaparate con vidrios entre finos y ordinarios y dentro un Santo Domingo estofado y su mesa con varios relicarios dentro de aquel valuado todo en veinte libras; una repisa dorada con un relicario valuada en una libra y doze sueldos
1758	Miguel Bosque	Maestro zurrador	Tres relicarios con marcos negros y vidrios delante; siette relicarios, los tres grandes y los quatro medianos, todos con marcos de platta y una pasta pequeña también engarzada en platta [apartado de elementos para niño]
1763	Magdalena Torrens	Mujer de Andrés Torrens, calesero	Un relicario de plata con su cadena y efigie de Nuestra Señora
1763	María Boo	Viuda de Luis Bartolón, maestro hornero y panadero	Un relicario en pasta dije para criatura con cerco de plata hechura muy antigua
1769	Raimundo Mamilo	Maestro sastre	Un relicario de plata sobredorada en figura de corazón con un Jesús dentro; quatro relicarios, los dos engarzados en plata, otro en platilla y el otro también en plata con guarnizión de perlas
1771	Francisco Monzón	Colegial cerero y confitero	Un relicarico de oro en forma de corazón pequeño; tres relicarios de plata antiguos pequeños; un relicarito de oro emborjao, todo esmaltao con una pasta de Nuestra Señora del Pilar; otro relicario de oro emborjao y tallado al derredor con una pastica en medio; otro relicario de oro con un lignum crucis en medio y al otro lado un Espíritu Santo, todo él de cerquillo esmaltado; un relicario de San Ramón con la Verónica al otro lado; estos quatro relicarios puestos dentro de una cajita de paja; un relicario con el Ecce Homo y la Soledad; un corazoncito o relicario de plata con una Santa Bucia y un Niñito Jesús al otro lado; una reliquia embuelta en un papel que dice “Piedra de la corona de Nuestro Señor Jesuchristo”

Bibliografía

POSTIGO VIDAL, Juan (2015), *La vida fragmentada. Experiencias y tensiones cotidianas en Zaragoza (siglos XVII y XVIII),* Zaragoza, Institución "Fernando el Católico".

POSTIGO VIDAL, Juan, "La presencia de relicarios en los interiores domésticos de Zaragoza durante los siglos XVII y XVIII", en SERRANO MARTÍN, Eliseo (Ed.), *Elites religiosas y políticas, Devociones y santos (ss. XVI-XVIII)* [en prensa]



LOS BUSTOS-RELICARIO DE CLAUDIO YENEQUI.

Marc Millán Rabasa[441]

Los bustos-relicario de plata en la tradición aragonesa han sido objetos de diversos estudios. Entre 1397 y 1404 llegaron a Zaragoza los cuatro bustos regalados por Benedicto XIII, el papa Luna. Los de San Vicente, San Valero y San Prudencio se conservan en el altar de la Seo cesaraugustana.[442] A ellos les sucedieron una gran cantidad de piezas de esta tipología, encargos tanto de catedrales como de pequeños templos y parroquias que tenían la intención de emularlas, muchas veces convirtiéndose en una referencia obligatoria para la confección de los nuevos contenedores de reliquias.

Sin embargo, iniciado el siglo XVII, entrarán en juego nuevos modelos que empezarán a convivir con los anteriores. Se trata de los bustos lígneos que, en torno al 1600, se empezaron a fabricar en Nápoles, centro de emisión de las reliquias romanas de la Contrarreforma. En un primer momento imitaban las soluciones y el acabado de la plata, pero con unos materiales mucho más económicos y un modelo de producción seriado que permitieron una numerosa producción. Pese a esto, no se renunció a la calidad, siendo piezas con un aspecto muy atractivo para los compradores de la época. Están inspiradas en la Antigüedad, en la plástica de época de los Antoninos, pero exceden el busto propiamente dicho. El corte baja hasta la cintura, permitiendo incluir los atributos del santo en sus manos, y se rompe la frontalidad y el hieratismo que había caracterizado hasta entonces a esta producción en Aragón. Las piezas importadas de Italia fueron muy numerosas y se han documentado en muchos templos y colecciones de toda la península. Un ejemplo cercano es la colegiata de Borja, que recibió un grupo de estas piezas fruto de una donación entre 1608 y 1611 de mano de fray Juan López de

[441] Graduado en Historia del Arte en la Universidad de Barcelona.
[442] Criado, 2018: 25-32.

Caparroso, que había ejercido como obispo en Crotona y Monopoli, y había vivido en Nápoles (Fig. 1).[443]



(Fig. 1) Figura 1. Busto-relicario de Santo Domingo de Guzmán. Giovan Battista Gallone. c. 1608. Museo de la Colegiata de Borja. Fotografía: el autor.

[443] Barrón/Criado, 2015: 73-113.

De la misma manera que los artistas napolitanos tomaron como inspiración la producción en plata, tanto los comitentes como los plateros aragoneses recibieron nuevos estímulos con la llegada de estas piezas italianas. El primer impacto puede verse en una fecha tan temprana como 1605 en el busto de la Magdalena para la parroquia homónima de Zaragoza, obra de Jerónimo Pérez de Villarreal. Es una pieza que apenas ha perdido el hieratismo y sigue teniendo una composición simétrica, pero el corte es mucho más bajo e incluye los brazos, sujetando con una mano un recipiente para los ungüentos.

Pese a ello, tendremos que esperar una década para asistir a la consolidación de estas novedades. Este paso adelante que apuntaba la María Magdalena será retomado por Claudio Yenequi o Iennequi (doc. 1613-1633, †1633), quien protagonizará este momento de renovación de las formas en la platería aragonesa. Yenequi era originario de la provincia de Campania, en los alrededores de Nápoles. La documentación apunta que nació en una localidad llamada "Xalens", de la que no ha sido posible concretar su localización.[444] Las primeras noticias documentales en Aragón son de enero de 1613, por lo que su traslado a Zaragoza debió producirse poco antes de esta fecha. Su origen italiano es lo que marca esta familiaridad con una tipología que trabajó repetidas veces a lo largo de su producción, adaptándola con gran naturalidad para las obras en plata.

Claudio trabajó para la Seo de Zaragoza durante casi veinte años en los que realizó todo tipo de piezas. Sin embargo, ninguno de estos bustos-relicario se relaciona con el cabildo cesaraugustano. Fueron otros templos, tanto de Zaragoza como del resto de Aragón, los que hicieron estos encargos. De esta manera, hemos documentando hasta cuatro piezas de esta tipología de su mano, de las que se conservan tres. Todo ello nos permite ver la coexistencia de los nuevos modelos llegados de Italia con los más tradicionales, así como concretar cuáles eran los gustos de los comitentes y como evolucionaron.

El busto de Santa Emerenciana (Fig. 2), realizado entre 1615 y 1616 para la catedral de Teruel, es la primera de las obras a tratar. Da noticia de como los nuevos modelos empezaban a substituir introducirse entre las formas más tradicionales. El obispo Tomás Cortés, a los tres meses de tomar posesión de su cátedra, promovió la creación de un

[444] *Libro de matrimonios*, 21 de enero de 1613, Archivo Parroquial de San Pablo de Zaragoza (citaré APSPZ), Libros sacramentales.

nuevo relicario para albergar el cráneo de la santa y potenciar su culto en la población, pues desde que se trajo de Roma en 1361 se había conservado en una arqueta. Con la ayuda económica del pueblo de Teruel, el cabildo decidió encargar la obra a algún orfebre de Zaragoza, contratándola finalmente con el artífice que tratamos en el presente texto.



(Fig. 2) Figura 2. Busto-relicario de Santa Emerenciana. Claudio Yenequi. 1615-1616. Catedral de Santa María de Mediavilla de Teruel. Fotografía: el autor.

"El platero Claudio", como aparece referido en la documentación, envió de vuelta dos modelos, uno con brazos a la manera napolitana y otro sin ellos.[445] Hay que tener en cuenta la capacidad y disposición del platero por adaptarse a ambas opciones en función de los deseos del comitente. Por otra parte, la tipología tradicional de busto-relicario no era tan conocida en la ciudad de Teruel como en otras partes del reino de Aragón. En su catedral no contaban con ninguna pieza anterior de características similares, una falta de modelos en los que reflejarse que ponía en un segundo plano el querer emular una pieza de prestigio. Este factor influyó en que el cabildo turolense tuviera a su alcance la elección del modelo más innovador. Pese a que se ha apuntado que el busto de la Magdalena de Pérez de Villareal podría haber servido de inspiración,[446] lo que Yenequi concibió realmente es una obra de claros referentes italianos que rompe con la frontalidad y simetría de los bustos medievales y renacentistas. Por ello se aprovecha de la composición en forma de torso para incluir los atributos de la santa, un par de piedras con las que según la tradición fue apedreada, en la mano izquierda, y la palma del martirio en la derecha, con gestos diferentes y la mirada ligeramente caída. El par de piedras que simbolizan su tormento se sitúan sobre un libro que agarra con la mano, otro rasgo que comparte con muchas de las piezas napolitanas de importación. La reliquia, en este caso, se incluye en el medallón central de la diadema que recoge el cabello de la mártir, todo ello trabajado con mucho detalle.

Los otros tres que la documentación ha permitido conocer hasta el momento fueron creados entre 1620 y 1621. El busto de San Antonio de Padua para el convento de Nuestra Señora de Jesús de Zaragoza no se conserva.[447] Por ello, nos centraremos en el de Santiago Apóstol para la iglesia de Santa María la Mayor y del Pilar y el de San Atilano para la catedral de Santa María de la Huerta de Tarazona, que cuentan con diferencias muy notables entre sí.

El busto de Santiago Apóstol (Fig. 3) comparte muchos rasgos a nivel compositivo con el de Santa Emerenciana, fruto de la utilización reiterada de los modelos italianos, que en este caso el platero tiene aún más presentes, aumentando la expresividad de la obra y rompiendo totalmente la frontalidad. El bello tratamiento en un ligero relieve dado a la superficie de la tela acentúa el dinamismo aportado por el gesto abierto del

[445] Esteras, 1980: t. I, 284-297, t. II, 64-231.
[446] Esteban, 1993: 104-108.
[447] De Miguel, 2005: 148.

apóstol, que de nuevo sujeta un libro con su mano izquierda introduciéndose en el espacio del creyente. A su vez, la mirada ascendente es acentuada por el báculo de la mano derecha.



(Fig. 3) Figura 3. Busto de Santiago Apóstol. Claudio Yenequi. 1620. Catedral-basílica de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza. Fotografía: Antonio Ceruelo.

La obra costó 40.520 sueldos, doblando a sus análogas pese a ser de unas dimensiones similares, precio que se elevó a causa de la generosa aplicación de oro en las conchas y el sobredorado de las superficies. Cabe destacar que no se trata de un relicario, pues como apunta Jesús Criado los inventarios de sacristía del templo no documentan la existencia de una reliquia de tan elevado valor, que sin duda se hubiera tenido en cuenta. Más bien se trata de una obra hecha para ser incluida en las celebraciones conmemorativas del milagro del Pilar, evocando la labor evangelizadora de los apóstoles y como respuesta a la negativa del papado a la tradición de la venida de la Virgen.[448]

En septiembre de 1620, Claudio Yenequi ya contaba con un nuevo encargo en su taller, pero en este caso debía volver a los cánones más tradicionales. Se trata del encargo del busto-relicario de San Atilano (Fig. 4) para la catedral de Santa María de la Huerta de Tarazona. Con la intención de completar la sacristía de la catedral y engrandecer el aspecto del altar en las celebraciones más importantes, su creación ya se venía considerando desde 1617, pero no se materializó hasta este encargo. A diferencia del caso turolense, donde se permitió la realización de dos figuras de prueba entre las que el cabildo debía elegir, los canónigos turiasonenses impusieron en el contrato los modelos de prestigio en los que el platero debía inspirarse. Se trataba de los bustos de San Valero de la Seo de Zaragoza y de San Gaudioso de Tarazona, aunque también debió tener muy en cuenta el que había hecho Diego Arnal para el Pilar en 1611 con la imagen de San Indalecio.[449]

[448] Criado, 2014: 209-213.
[449] Esteban, 1981: t. II, 79; 1994: 246-249.



(Fig. 4) Figura 4. Busto-relicario de San Atilano. Claudio Yenequi. 1620-1621. Catedral de Santa María de la Huerta de Tarazona. Fotografía: el autor.

Pese a que las novedades introducidas tímidamente no eran acogidas en todos los centros por igual y que tenían que competir con piezas de gran prestigio, los nuevos bustos fueron calando poco a poco, y podemos ver su influencia en algunas piezas. La que más impacto parece haber tenido es la Santa Emerenciana, posiblemente por esa falta de competencia en el área turolense que anteriormente hemos reseñado. De esta manera, en el contrato realizado entre el cabildo turolense y el platero zaragozano Lamberto Garro en 1714 para la realización de un busto de Santa Jerónima, aparece como condición tomar dos modelos. En primer lugar, una imagen de la Asunción hecha por el platero valenciano Gaspar León en 1703, desaparecida tras la Guerra Civil. Por otro lado, la Santa Emerenciana, "a quien se espera imitar".[450]

También encontramos su influencia en piezas de materiales más pobres o con un carácter más popular. Por ejemplo, en la iglesia de San Felipe y Santiago el Menor de Zaragoza se encontraban un par de bustos de santas locales que copiaban directamente los modelos de Santa Emerenciana y Santa Jerónima,[451] que debieron ser realizados en el segundo cuarto del siglo XVIII. El primero, que se reconvirtió en una Santa Engracia, toma directamente todos los rasgos de la obra turolense de Claudio Yenequi, cambiando las piedras sobre el libro por un clavo en la frente.

Por último, se debe reseñar el caso del busto-relicario de Santa Benedicta de Mora de Rubielos (Fig. 5), Teruel. Esta obra, desaparecida en la guerra, tiene su origen en el siglo XV.[452] Sin embargo, en un momento incierto de los siglos XVII o XVIII la remodelaron para acomodarla al nuevo gusto, bien por influencia directa de los bustos-relicario o por la que podía ejercer el de Santa Emerenciana. Con materiales mucho más modestos de la parte superior en plata, que seguía los modelos tradicionales, se añadió un torso con brazos.

[450] Esteras, 1980, t. II, 388.
[451] García, 1988: 263-274.
[452] Cabré, 1911: t. III, 24-32.



(Fig. 5) Figura 5. Busto-relicario de Santa Benedicta. ss. XV/XVII-XVIII. Mora de Rubielos. Fotografía: Juan Cabré.

En conclusión, la introducción de los modelos italianos en esta tipología se dio mediante una doble vertiente. Por una parte, por la llegada de los ejemplares de importación de origen napolitano. Sin embargo, no hay que desmerecer la labor del Claudio Yenequi al respecto, posteriormente seguida por otras figuras del gremio de San Eloy en la ciudad. No obstante, siguió existiendo una convivencia entre las nuevas maneras y las formas tradicionales que no se produce solo en un mismo espacio y tiempo, sino en la trayectoria de los propios artistas y de una manera no lineal. Esto no debe ser visto como una involución, ni en el caso del platero italiano ni en el ámbito general, sino como un suceso histórico natural donde unos modelos de prestigio muy arraigados ejercen una gran influencia, constituyendo un referente visual para la sociedad de la época.

Bibliografía

Barrón, Aurelio/Criado, Jesús (2015): "Bustos-relicario napolitanos de 1608 en la Colegiata de Borja", En: *Cuadernos de Estudios Borjanos*, 58, Zaragoza, pp. 73-113.

Cabré, Juan (1911): *Catálogo Monumental de España. Teruel*. Texto manuscrito sin editar.

Criado, Jesús (2014): " Santiago Apóstol y el Pilar de Zaragoza. El papel de las imágenes en el debate pilarista a comienzos del siglo XVII". En: Duplá, Antonio/Escribano, María Victoria/Sancho, Laura/Villacampa, María Angustias (eds.) (2014): *Miscelánea de Estudios en homenaje a Guillermo Fatás Cabeza*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, pp. 207-213.

De Miguel, Lou (2005): *Las artes en Aragón en el siglo XVII según el Archivo de Protocolos Notariales de Zaragoza. De 1619 a 1621, tomo III*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.

Criado, Jesús (2018): "Reliquias y devoción. Los bustos relicario en la Zaragoza de fines de la Edad Media". En: Alfaro, Francisco José/Naya, Carolina (eds.) (2018): *Jornadas Transversales de Estudio e Innovación. Las Reliquias y sus cultos.* Zaragoza: Servicio de Publicaciones Universidad de Zaragoza, pp. 25-32.

Esteban, Juan Francisco (1981): *La platería de Zaragoza en los siglos XVII y XVIII*. Madrid: Ministerio de Cultura.

Esteban, Juan Francisco (1993): "La escultura en plata en Aragón en el siglo XVI". En: Alvaro, María Isabel/Borrás, Gonzalo (eds.) (1993): *Escultura del Renacimiento en Aragón*. Zaragoza: Museo e Instituto de Humanidades "Camón Aznar", pp. 95-112.

Esteban, Juan Francisco (1994): "Busto relicario de San Atilano". En: Criado, Jesús/Lalinde, Lucio (eds.) (1994): *Cuatro siglos. IV Centenario de la fundación Seminario Conciliar de San Gaudioso*. Tarazona: Diputación de Tarazona, pp. 246-249.

Esteras, Cristina (1980): *Orfebrería de Teruel y su provincia: Siglos XIII-XX*. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses.

García, Alfonso (1988): "Los bustos ornamentales de las iglesias de San Felipe y San Gil Abad de Zaragoza". En: Borrás, Gonzalo (ed.) (1988): *El arte barroco en Aragón. III Coloquio de Arte Aragonés*. Huesca: Diputación Provincial de Huesca, pp. 263-274.



RELIQUIAS PARA LA DEVOCIÓN PRIVADA DE UNA DAMA (1600-1615)

Elena Andrés Palos[453]

Ana Manrique fue una dama de origen napolitano que por mediación de su tía materna María Maximiliana Manrique de Lara, viajó a la Corte de los Habsburgo donde fue dama de la futura reina consorte de España, Ana de Austria. Se crió entre Alemania y Austria hasta que viaja a la Corte de Felipe II, debido al enlace matrimonial entre la joven reina con el rey español. Ana Manrique tuvo siempre un gran interés por la cultura, atesorando a lo largo de su vida una variada colección artística con obras españolas, italianas y flamencas fundamentalmente. Se casó con el III Conde de Puñonrostro, Pedro Arias Dávila y en su dote de novia de 1589 –encargada por el propio rey Felipe II y el comendador mayor de castilla Juan de Zúñiga–, vemos que ya existen piezas que denotan un interés por las obras devocionales, no obstante, será a partir de 1600 cuando consiguió atesorar un conjunto de relicarios que se recogen en su inventario *post mortem* de 1616.[454] Estas obras se encontraban en el oratorio de su casa en Madrid, descritas algunas de ellas bajo el título de *Ornamentos de oratorio* en la última tasación localizada en el Archivo Histórico de Protocolos de Madrid. Parte de estas piezas se tasan dentro del apartado de joyas y otras dentro del dedicado a la escultura, por lo que esta información ya indica de por sí el carácter de una colección variada. [455]

Los relicarios de la condesa tienen una función estrictamente relacionada con la devoción privada dada su situación dentro de la vivienda –datos que conocemos a través de los inventarios–. Siguiendo el orden en el que aparecen en la relación de bienes, pueden dividirse en dos grupos; bustos relicarios, y pequeños relicarios o joyas relicarios.

[453] Contratada predoctoral del Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Zaragoza.
[454] *Inventario de la III Condesa de Puñonrostro, Protocolo 299*, 1616, Gaspar Testa. Archivo Histórico de Protocolos Notariales de Madrid (citaré A.H.P.M.) 299/2 f.34v.-49r.
[455] La presente investigación se enmarca dentro de la Tesis Doctoral en estado de desarrollo actualmente.

Bustos relicarios

El uso de estas obras era devocional, además de cumplir todas ellas la función de relicario. La utilización de relicarios antropomorfos realizados en madera, se remonta a últimas décadas del siglo IX. Sabemos que los relicarios más antiguos adoptaban la morfología de cabeza, aunque tras el Concilio de Trento la fórmula que acaba imponiéndose es la de busto, representándose la parte superior del cuerpo.[456] La situación en el siglo XVI experimenta un cambio con los dictámenes emanados del Concilio ya que se declara obligatorio venerar los cuerpos de santos y mártires, y se condena moralmente a quien no lo haga. Este proceso va a suponer una nueva alteración antropológica y es que del ámbito público en el que normalmente se encontraban estas piezas –capillas de iglesias, catedrales… –, van a formar parte del espacio privado. Los fieles querrán estar lo más cerca posible de este tipo de obras y la creencia de que la proximidad con estos objetos santificados podía ayudar a atraer la virtud, curar las enfermedades u obrar milagros anima a los creyentes a llevarlos consigo e incluso a introducirlos en sus casas como una pieza más para la práctica del culto privado.[457]

La mayor parte de piezas de la colección de la condesa eran bustos relicarios de una temática concreta muy demandada, la iconografía mariana. Las cabezas o bustos de vírgenes eran esculturas que podían realizarse con distintos materiales como el papelón o la madera. La técnica del papelón consistente en cartones y telas encolados con los que se modelaba una figura posteriormente policromada, consiguió obtener el mismo aspecto de la madera pero con menor coste económico. En la colección escultórica de Ana Manrique hubo un total de ocho cabezas de vírgenes de gran tamaño, cinco de ellas realizadas de madera policromada y tres en papelón, cumpliendo todas la función de relicario, como bien se describe en el inventario de 1616, *todas ellas con huecos redondos en el pecho para alojar reliquias*.[458]

Otras piezas que destacan, también en forma de busto, son los relicarios de santos. Encontramos uno de Santa Ana, otro de María Magdalena, otro de San Lorenzo y otro de san Esteban, siendo los dos primeros de madera, y los últimos de papelón.

---

[456] Criado, 2011: 341-368.

[457] Criado/Barrón, 2015: 73-113

[458] *Inventario de la III Condesa de Puñonrostro, Protocolo 299*, 1616, Gaspar Testa. A.H.P.M. 299/2 f45r.

Otras esculturas relicario de las que apenas se describe nada más que el nombre de las mismas, son las *figuras de ángeles para alojar reliquias*, en concreto cuatro serafines de gran tamaño. De estas piezas únicamente se escribió su material, indicando que estaban realizadas con papelón y su función de relicario al tener un hueco en la zona del pecho.

Reliquias de luto y pequeños relicarios

En el inventario de la condesa aparece la descripción de una serie de cuatro relicarios que llaman la atención por su morfología *yten un atauz de oro esmaltado por fuera con una muerte por dentro*…[459] Todas ellas eran pequeñas piezas de oro esmaltadas en negro, que consistían en un ataúd que podía abrirse para encontrar en su interior la figura de un esqueleto con los brazos cruzados sobre el pecho. Estas joyas relicario podían formar parte del ajuar habitual femenino y masculino en forma de collares, brazaletes o incluso sortijas, pero en el inventario de la dama no se especifica el objeto en concreto. Estos joyeles-relicario podían incluir en su interior desde elementos orgánicos de un ser querido hasta objetos que habían estado en contacto con imágenes sagradas. Irrumpieron en la moda cortesana a lo largo del siglo XVI y fueron cada vez más demandados, hasta que alcanzaron su esplendor en el siglo XIX.

A partir del siglo XVI la muerte comenzó a representarse a través de otras manifestaciones culturales más allá de la plástica y la literatura; la joyería. Bajo esta nueva imaginería macabra, los esqueletos, calaveras y ataúdes, inscritos en las superficies de collares, anillos, broches y brazaletes se exponían como lúgubres recordatorios de la efímera y vana existencia humana. La idea del tiempo que se fuga en alianza con el desprecio mundano, bajo la forma de un *memento mori*.[460]

El Concilio de Trento va a ser sin duda, un acontecimiento clave, ya que impulsará con fuerza los pensamientos y reflexiones teóricas sobre la muerte que se traducirán en un sinfín de representaciones artísticas. En el auge de la Contrarreforma, cabe destacar la figura de san Ignacio de Loyola, quien estableció una fuente de inspiración y reflexión moralizante con sus *Ejercicios espirituales* de 1548.[461]

---

[459] *Ibidem,* f.47v.

[460] Ferrándiz-Sánchez, 2011: 70-78.

[461] Sebastián López, 1981: 28-32.

Desde este momento, la meditación de la muerte no falta en ninguna guía espiritual y para facilitar su imagen angustiosa, el predicador sugiere entre otros consejos, rezar teniendo delante una calavera para recordar nuestro destino inevitable. Por lo tanto, estos relicarios son una muestra más del reflejo de las preocupaciones e inquietudes de la sociedad del momento. Ana Manrique tuvo un fuerte vínculo con la Compañía de Jesús tras el fallecimiento de su esposo, y se dejó asesorar artísticamente por los mejores confesores del momento. Pero no solo en el terreno artístico vemos ese aferro a las ideas contrarreformistas, en su biblioteca observamos una clara atracción por estas ideologías que influyen directamente en su colección artística y por ende, en este tipo de piezas.

Dentro del apartado de las joyas, hay un relicario que sobresale en especial por su particularidad. Se trata de una cadena con un medallón de plata que lleva un retrato en miniatura de la reina Ana de Austria, cuarta esposa del rey Felipe II y fue pintado por Alonso Sánchez Coello. De esta medalla-relicario solo sabemos que fue encargada por María Maximiliana Manrique de Lara -tía materna de la condesa- y que en origen, la destinataria no sería Ana Manrique, pero por cuestiones hereditarias acabó entre sus bienes más preciados, guardándola en el oratorio de su residencia madrileña hasta su muerte.

El acceso a reliquias de importancia para el cristianismo, se reservaba para las mejores clases sociales como la realeza o la nobleza. El interés de la dama por las reliquias puede comprenderse mejor si se tiene en cuenta su educación en la corte de los Habsburgo y en la corte del rey Felipe II en España, quien llegó a formar en el Escorial un gran conjunto de relicarios con miles de reliquias debido a su influencia política y religiosa en Europa.[462] Ana Manrique presenció durante años cómo el monarca y la realeza hacían sus prácticas devocionales con ellas para aliviar dolencias y ayudar a sanar enfermedades entre otros aspectos. Este hábito de la monarquía actuó como espejo para la sociedad y personalidades como la condesa de Puñonrostro, que adquirió reliquias para su residencia en Madrid porque estaba instruida y familiarizada con estas prácticas como una parte más de la oración y el recogimiento privado.

[462] González Lopo, 1993: 250-251.

En conjunto, esta variada colección de piezas religiosas nos acerca a un momento histórico en el que el poder y el prestigio social también se reflejaban a través de la devoción privada. Por esto debemos analizar las piezas ubicándolas dentro de un contexto histórico, social, antropológico y artístico, para enriquecer la investigación desde un punto de vista multidisciplinar.

Bibliografía

Criado, Jesús (2014): *Los bustos relicarios femeninos en Aragón 1406-1567*. En: García, Mº del Carmen/ Pérez, Cristina (coords.) (2014): *Mujeres de finales de la Edad Media: actividades políticas, socioeconómicas y culturales (Corona de Aragón ss. XIV-XVI)*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, pp. 341-368.

Criado, Jesús/ Barrón, Aurelio (2015): *Bustos-relicario napolitanos de 1608 en la Colegiata de Borja*. En:(2015) *Cuadernos de Estudios Borjanos LVIII.* Borja: Centro de Estudios Borjanos, Institución Fernando el Católico, pp. 73-113.

González, Domingo (1993): *El papel de las reliquias en las prácticas religiosas de lo siglos XVII y XVIII*. En: *Actas de la II Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna Moratalla*, Murcia: Universidad de Murcia, pp. 247-260.

Sebastián, Santiago (1989): *Contrarreforma y barroco*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 28-32.

Vives-Ferrándiz, Luis (2011): *Vanitas: Retórica visual de la mirada*. Madrid: Ediciones encuentro, pp. 70-78.



EL REINO DE LEVIATÁN. THOMAS HOBBES Y SU COMBATE CONTRA DETERMINADOS CULTOS CATÓLICOS (IMAGINERÍA, DEMONOLOGÍA Y OTROS RITUALES).

Dr. Francisco José Alfaro Pérez[463]

El hecho de plantear un acercamiento al pensamiento de Thomas Hobbes en un monográfico dedicado a las reliquias, los cultos y los comportamientos colectivos tiene una intencionalidad dual[464]. Por un lado pretende cubrir un flanco que no puede ni debe pasarse por alto: el de quienes vieron en las reliquias un uso interesado, propagandístico y recaudatorio, basado en una mala interpretación de las Sagradas Escrituras por parte del mundo católico contrareformista; y, por otro, recalcar cómo en su *Leviatán* (1651) se precisan numerosas cuestiones que trascienden con creces de ese estereotipo que, en ocasiones, se ha creado y que "reduce" la obra a un "simple" modelo teórico de Estado moderno. De hecho, su título completo -*Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*- es explícito y muestra sin lugar a duda la visión indisoluble y aglutinante que Hobbes concedía al poder religioso sobre el modo de gobierno.

[463]Profesor del Departamento de Historia Moderna y Contemporánea de la Universidad de Zaragoza. Correo electrónico: fjalfaro@unizar.es
[464]Esta investigación forma parte de los estudios realizados en el proyecto de investigación "Del concejo a la familia en el Aragón moderno" HAR 2016-75899-P y en el Grupo de Investigación de Referencia Blancas (de Historia Moderna) H01_17R.



Imagen nº 1. Portada de la primera edición del *Leviathan*.

La controversia sobre la pertinencia del uso de reliquias y de imágenes de santos en el mundo cristiano venía de atrás, como es bien sabido. Por no abandonar la propia Edad Moderna, recordemos tan solo los postulados del erasmista español Alfonso Valdés en su *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma* (c.1529), o del más evidente *Traité des reliques* (1543) de Juan Calvino, entre otros pensadores que también cuestionaron aquellos usos. A mediados del siglo XVII, en que Hobbes publica su obra, la ruptura del cristianismo era un hecho consumado. En las guerras político-religiosas resultantes grupos protestantes luteranos, anabaptistas o calvinistas ya habían ejecutado diversas crisis iconoclastas, algunas de ellas bañadas en sangre. Recordemos, sin salir de Francia, los episodios de Vassy o de Toulouse, entre otros episodios, los años 1562 o 1572, e incluso siglos después, repetidos en sus centenarios de 1652 –meses después de publicarse *Leviatán*- y 1762.



Imagen nº 2. Representación de la masacre de Vassy, 1 de marzo de 1562.



Imagen nº 3. Expolio y destrucción de imágenes y reliquias en la Catedral de Amberes el 20 de agosto de 1566, el episodio central del "Beeldenstorm" por Frans Hogenberg.

Thomas Hobbes (1588-1679) llegó "a mesa puesta", ya que el enfrentamiento entre católicos y protestantes era un hecho tangible desde hacía décadas. Así pues, como no podía ser menos, fue hijo de su tiempo. Se le atribuye la expresión: "el *miedo y yo nacimos gemelos*", en referencia a su nacimiento prematuro causado supuestamente por el miedo que pasó su madre ante la infructuosa acometida de la Armada Invencible. Protestante y "marcado" en su ser por el mundo hispánico, su carácter y formación intelectual terminarían por formarse en Oxford, así como en otros focos culturales de la Europa continental donde coincidiría con Galileo o con Descartes. De hecho, fue Francia el lugar elegido para su exilio voluntario.

Centrándonos exclusivamente en su pensamiento sobre el tema aquí analizado, son relevantes las consideraciones y explicaciones que el autor hace en la parte cuarta del *Leviatán*, titulada "Del reino de las tinieblas". En concreto, cuando trata "De la tiniebla espiritual por mala interpretación de la Escritura" llega a aducir que:

"*Además de esos poderes soberanos, divinos y humanos, sobre los cuales he estado discurriendo hay en la Escritura otro poder, el de los gobernantes de la Tiniebla de este mundo, el reino de Satán (...) considerando esto, el reino de la Tiniebla tal como se expone en esas partes y otras de la Escritura, no es sino una confederación de engañadores, que para obtener dominio sobre los hombres del mundo presente se esfuerzan mediante doctrinas oscuras y erróneas por extinguir en ellas la luz, tanto de la naturaleza como del Evangelio y así los disponen para el venidero reino de Dios*"[465].

Dichas tinieblas afectaban, según Hobbes, a la iglesia por cuatro causas principales: el desconocimiento o mala interpretación de las Escrituras, la proximidad a la filosofía de Aristóteles, las tradiciones paganas o erróneas y la demonología, siendo esta última una "*fabulosa doctrina en torno a los demonios que no son sino ídolos o fantasmas del cerebro carentes de cualquier naturaleza real, propia de la fantasía humana, como acontece con los fantasmas de personas fallecidas, con las hadas y otros personajes que aparecen en las leyendas de viejas comadres*"[466].

Fruto de todo ello, la iglesia católica llega a confundir, en su opinión, la *consagración* con los *conjuros*; y lo ejemplifica con las ceremonias de bendición ("*encantamiento*") del agua bendita, de la sal y del aceite, así como en sus aplicaciones rituales desde el bautismo hasta la extremaunción o la despedida. En ellos se entremezclan elementos rituales recogidos en las Escrituras con costumbres profanas que él compara con aquellos magos de Egipto capaces de convertir sus varas en serpientes. Basado en la lectura tanto del Nuevo como del Viejo Testamento, en concreto a partir de pasajes como aquel que manda: "*No comáis la sangre, porque la sangre es el alma, esto es la vida*" (Deuteronomio, 12-23), el Leviatán trata del Infierno, y de cómo el Purgatorio, los exorcismos y las invocaciones a los santos son en realidad una *"(...) ventana lo que da entrada a la doctrina tenebrosa y, en primer lugar, a la doctrina de las tormentas*

[465] Capítulo 44.
[466] Ibídem.

eternas; luego a la del Purgatorio y, como consecuencia, a la deambulación de fantasmas”[467].

Seguidamente, como consecuencia de esta exposición, Hobbes arremete en su capítulo 45 contra la demonología y “otras reliquias de la religión de los gentiles”. Se trata de un ataque frontal contra la idolatría, la imaginería de los santos católicos y, por extensión, contra sus “falsas” reliquias. El error radica, según esta teoría, en confundir la veneración religiosa con la civil. Los santos son ejemplos de vida, pero carentes de cualquier poder: no conceden, no ayudan, tan sólo sirven de ejemplo. Cualquier otro modo conceptual de interpretación supone una desviación, una falacia de origen pagano muy habitual en la propaganda de la Contrareforma. Y junto al santo o la santa lo que ello conllevaba: procesiones, velas, antorchas, reliquias, etc.

En su apartado “Del beneficio que se sigue de tal tiniebla y en qué revierte” se establece un vínculo entre los cultos y ritos católicos y sus intereses económicos y propagandísticos según Hobbes[468]. Así, muy en la línea de la lucha de Lutero contra las indulgencias, la institución vaticana se atribuía unos poderes casi mágicos que en realidad ni poseía ni podía poseer, según las Escrituras. Las imágenes de los santos y el resto de elementos que complementaban su cosmología no eran, por tanto, sino parte de un negocio doblemente lucrativo, pues a su utilidad como propaganda y forma de cohesionar a los fieles, se sumaba un interés económico. Llega a comparar al Papado con el *Reino de las Hadas*, donde las exenciones, los privilegios de todo tipo, la sin razón, las falsas creencias y la magia (inexistente) se sumaban a un orden erróneo establecido conscientemente en beneficio de determinados poderes y personas.

El ataque contra el poder católico es evidente y sin medida, política y religión iban de la mano y catolicismo y Monarquía Hispánica eran el objetivo a rendir. En cuanto a la vertiente teológica o filosófica de su razonamiento, cabe señalar que tampoco fue novedosa, estando inserta en una línea interpretativa ya asentada y cuya discusión se prolongaría en los siglos posteriores. José de la Virgen y Herrera, por ejemplo, en 1734, publicaría su obra *Doctrina Christiana, moral y dogmática. Dialogo entre un Cathólico Romano y un nefando o protestante catequizado*, cuestiona los posicionamientos

[467] Ib.
[468] Capítulo 47.

aceptados por Hobbes[469]. Otro testimonio interesante, ya del siglo XIX, es el recogido por Jacques Bossuet, concretamente en su obra sobre la *Historia de las variaciones de la iglesia protestante*, en su apartado "Conformidad de los Paulicianos con los Maniqueos, refutados por San Agustín". En esta lucha en pro y en contra de las imágenes, los santos y sus reliquias se asevera que: *"(...) San Agustín les probaba que este culto no tiene nada de profano, porque no es el culto de latría, o de sujeción y completa servidumbre, y que se hacía a Dios la obligación santa del cuerpo y de la sangre de Jesucristo en las tumbas y sobre las reliquias de los mártires se guardaban bien los fieles de ofrecerle a ellos este sacrificio; sino que esperaban solamente exercitarse por este medio a la imitación de sus virtudes, asociarse a sus méritos y en fin ser socorridos por su intercesión*"[470]. Visiones cristianas contrapuestas, en ocasiones tan solo en matices, que marcaron a lo largo de las centurias el carácter y la idiosincrasia no sólo religiosa, sino cultural -en el más amplio sentido de la palabra- de toda Europa y de buena parte del resto del mundo[471]. División a la que la obra de Thomas Hobbes contribuyó y en la que las reliquias y la imaginería de las iglesias y cenobios fueron objeto de discrepancia a lo largo de toda la Edad Moderna.



[469] De la Virgen y Herrera, José, *Doctrina Christiana, moral y dogmática. Diálogo entre un cathólico Romano y un nefando o protestante catequizado,* 1734, pág. 74.
[470] Bossuet, Jacques, *Historia de las variaciones de la iglesia protestante*, tomo II, Barcelona, Imprenta Pablo Riera, 1852, págs. 66 y 67.
[471] Véase, entre otros, Lindsay, T. M., *La Reforma y su desarrollo social*, Barcelona, Libros Clie, 1986.

RELIQUIAS Y CULTOS: EL CASO DE SAN JUAN NEPOMUCENO

Juan José Suñer Tena[472]

La Compañía de Jesús apoyó su trabajo y labor evangelizadora en ciertas devociones durante toda la Edad Moderna. Como uno de los mayores defensores y portadores de las conclusiones del Concilio de Trento y de la Contrarreforma, el culto a los santos y la importancia de los sacramentos se convirtieron en dos elementos protagonistas de muchas de las acciones que los ignacianos llevaron a cabo. Mediante diversas devociones afines logró sustentar muchos de sus trabajos, así como nuevos apoyos sociales y por lo tanto también económicos y de poder.

Devociones de la Compañía de Jesús

Sus devociones afines se dividirían en tres grandes grupos; marianas, propias y bíblicas; utilizándose todas ellas con un fin concreto. Las advocaciones marianas fueron muy relevantes, dando nombre a muchas de las misiones que la Compañía de Jesús estableció a lo largo de los virreinatos hispanos. Entre estas destacan Nuestra Señora de los Dolores, quien mostraba el dolor de una madre que no duda en entregar a su hijo para la redención de la humanidad, y Nuestra Señora de la Luz, que fue utilizada como alegoría de la luz de Dios sobre todas las personas.

Las devociones propias o ignacianas eran todos aquellos santos que habían pertenecido a la Orden. Estas devociones fueron, junto a las marianas, las devociones mas utilizadas por la Compañía de Jesús. El tener santos propios permitía a la Orden defender la validez de su carisma y sus acciones, así como el éxito de sus métodos. Una carta de presentación sustentada no solo por los resultados de sus actividades, sino también por el apoyo de Dios al haber permitido la canonización de algunos de sus miembros. En este grupo los más destacados fueron San Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús, y San Francisco Javier, primer misionero en llegar al extremo

[472]Graduado y máster en Historia y Antropología de América por la Universidad Complutense de Madrid.

oriente y patrón de las misiones, seguidos de San Francisco de Borja, San Luis Gonzaga, San Estanislao de Kotska.

El tercer grupo de devociones jesuitas serían las devociones bíblicas, en este caso el motor de estas era personajes con los que la Compañía se identificaba o valoraba profundamente sus valores. Los apóstoles como seguidores de Cristo, Santa Ana y San Joaquín, como abuelos de Cristo, y sobre todo San José. La Compañía de Jesús fue un importante elemento que durante la Edad Moderna contribuyó a la revalorización de este personaje bíblico, cuya figura no había estado tan valorada como hasta este momento. Los jesuitas se veían padres de los indios de sus misiones, igual que San José había sido el padre en la tierra de Jesús, cuidándolo como un verdadero hijo. [473]

Comprobamos como en ninguno de estos tres grupos encajaría la figura de San Juan Nepomuceno, pues ni era una advocación mariana, ni había sido jesuita, ni era un personaje bíblico. Sin embargo, acabaría siendo una devoción de gran relevancia durante la Edad Moderna para los ignacianos. Podríamos ubicarlo en un cuarto grupo de devociones, las devociones locales, y es que cuando los jesuitas llegaban a un lugar solían adoptar la devoción local como medio de mejor asentamiento y afianzamiento en el lugar y entre su población. Sin embargo, el caso de San Juan Nepomuceno acabó pasando de ser una devoción local para convertirse en una devoción global de la Compañía de Jesús.

Vida y obra del santo.

Las hagiografías, como la de Pedro Andrés de Velasco, coinciden en que nació en 1340 en la localidad checa de Nepomuck, de la que tomaría su apellido para firmar ya en vida como Juan Nepomuceno. Destacando su infancia enfermiza y el hecho de que sus padres le colocaran ante la protección de la virgen para su salvación, como uno de los hechos de santidad mariana. Debido a su vocación de darse a los demás estudio derecho civil y eclesiástico, para poder dialogar con todos. Mas tarde se doctoró en Teología y en 1359 o 1360 se ordenó sacerdote. [474]

Destaca la presencia del fuego como metáfora del apoyo divino en su trayectoria y la santidad de su persona. "En su nacimiento se vieron globos de resplandores celestiales

[473] Torales Pacheco, 2012: 1483-1502.
[474] Velasco, 179: 5-6, 17-19.

sobre su casa", igual que paso en los nacimientos de otros santos como Santa Catalina de Siena o San Francisco de Paula. Además, durante sus estudios "le acompaña la hermosa antorcha que le destinó el cielo para guía de su alma, siéndole en sus efectos una fiel compañera desde la cuna hasta la sepultura", haciendo frente a sus tentaciones por la intercesión divina.[475]

A partir de este momento su carrera eclesiástica sería meteórica, pese a rechazar varios arzobispados y ser canónigo de la catedral de Praga, finalmente, pese a su humildad, aceptó ser canónigo de la catedral. Pero el puesto más alto que alcanzó fue el de confesor de los reyes de Bohemia Wenceslao IV y Juana/Sofía, siendo el principal motivo ser también limosnero de palacio para ayudar a los necesitados. La presentación que se nos hace de los monarcas es muy dispar, pues mientras que el rey es presentado como un monstruo, la reina es devota y piadosa. Así, el monarca sospecha de las confesiones tan prolongadas de la reina, creyendo puede haber una infidelidad. Ante las continuas negativas de Juan Nepomuceno de desvelar el secreto de confesión, terminará por torturarlo en varias ocasiones y finalmente lanzarlo al río en 1393.[476]

Esta es la versión hagiográfica de la vida del santo, pero lo cierto es que el asesinato del confesor Juan Nepomuceno se debe englobar en una disputa entre la monarquía bohemia y la iglesia por el nombramiento de un nuevo abad para rica e importante abadía del país, identificada como la abadía benedictina de Kladruby. El motivo es que estos recursos eran cruciales para ambos, pero mientras el confesor apoyaba al papa de Roma, el monarca apoyaba al papa de Aviñón. Así el lanzamiento de Juan Nepomuceno desde el Puente Carlos al rio Moldava se debe a este motivo, que fue cambiado por las hagiografías para situarlo como defensor y mártir del sacramento de confesión.

La Compañía de Jesús y San Juan Nepomuceno.

Tras su fallecimiento Juan Nepomuceno pronto adquiriría fama en la región bohemia, donde por su labor social la población parece ser que le apreciaba. En 1721 será beatificado con la oposición de la Compañía de Jesús, quien consideraba que no era adecuado hacerlo. Sin embargo, solamente ocho años después, 1729, la Compañía de Jesús fue uno de los principales impulsores de la canonización del santo. El motivo de este cambio de parecer de la oposición al apoyo se ubica en la región bohemia. La

[475] Velasco, 1791: 15; 35.
[476] Velasco, 1791: 114-117, 122-128, 178-199.

Compañía de Jesús se había instalado allí, donde San Juan Nepomuceno tenia un halo de santidad mucho anterior a la canonización. Por este motivo la compañía decidió apoyar su elevación a los altares, para poder tener mas apoyos en la región, si no lo hacían no tendrían éxito allí. Y es que, los jesuitas no solamente utilizaron la tan criticada *accomodatio* en las Indias, sino que también lo hicieron en regiones europeas para poder asentarse y tener éxito.

Tras la beatificación y canonización hubo que definir su iconografía y patronazgos. Debido a su muerte en el río se le consideró protector de inundaciones, de los niños bohemios por haber sido el mismo un niño enfermo, y protector ante las calumnias por las acusaciones que se vertieron sobre él antes de su muerte. Además, su iconografía se caracterizó por el atuendo de canónigo, la palma martirial y el crucifijo en la mano.[477]

La Compañía de Jesús pasó a ver a este nuevo beato, luego santo, con muy buenos ojos, y eso se debió a varias razones. La primera ellas el gran número de jesuitas checos que había. Y la segunda, y más importante era que las virtudes del santo podían ser muy bien aprovechadas por los ignacianos en su lucha contra los continuos ataques que se dieron en el siglo XVIII. Por ello en 1731 la Compañía nombre a San Juan Nepomuceno patrón tutelar de su buena fama y nombre[478]. Es decir, se acogió a este santo para luchar contra las calumnias a las que eran sometidos por sus enemigos. Muestra de este acogimiento al santo son las palabras del jesuita mexicano Francisco Javier Clavijero quien "recurría a Dios en sus oraciones y ponía por su abogado a su gran protector san Juan Nepomuceno de quien era cordialmente devoto y a quien recurría en todas sus necesidades con muy fundadas esperanzas de obtener todo bien, como siempre lo consiguió".[479]

Esta nueva relevancia del santo se ve a la perfección en las biografías que jesuitas como Balbín y Galluzi escribieron en 1770 y 1734 respectivamente. O el fuerte impacto que tuvo en la América hispana, donde un gran número de misiones se denominaron en su honor, además de ser muy abundantes los poemas y escritos sobre él. Aquí, en España el lugar donde más éxito obtuvo fue en Sevilla, donde su fiesta era un día grande en la ciudad durante el siglo XVIII.[480] Además, observamos también el impacto en el

[477] Stepánek, 1990: 8
[478] Stepánek, 1990: 11.
[479] Cuadriello, 2011: 141.
[480] Stepánek, 1990: 12-13.

gran número de representaciones de San Juan Nepomuceno en iglesias, misiones y edificios jesuitas.

Conclusiones.

La Compañía de Jesús tenía unas devociones muy orientadas y aunque san Juan Nepomuceno no encajaba en ellas en principio, si lo hacían los valores de esta y el carácter de los miembros de la Orden. Por ello los jesuitas pasaron de la oposición al apoyo a su causa canónica al darse cuenta del uso que podían hacer de su figura.

La figura del santo fue modelada por los jesuitas para potenciar aquellos rasgos que más les beneficiaban a ellos, creando un santo culto, destacado orador, preocupado por los necesitados y adornado con los máximos honores académicos del momento. Modelaron así un santo que usarían para su defensa ante los ataques a los que hicieron frente durante el siglo XVIII.

Bibliografía

Cuadriello, Jaime (2011): “El padre Clavijero y la lengua de san Juan Nepomuceno”. En: *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, XXXIII, 99, Mexico, pp. 137-179

Stepánek, Pavel (1990): “San Juan Nepomuceno en el arte español y novohispano”. En: *Cuadernos de arte e iconografía*. 3, 6, Madrid, pp. 11-54.

Torales Pacheco, Mª Cristina (2012): “La Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, del esplendor a la expulsión”. En: Martínez Millán, José – Pizarro Llorente, Henar - Jiménez Pablo, Esther (eds.) (2012): *Los jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI-XVIII),* Tomo III. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, pp. 1483-1502.

Velasco, Pedro Andrés (1791): *Vida, virtudes y milagros del protomártir san Juan Nepomuceno, canónigo de la santa iglesia de Praga, singularísimo abogado de la honra, la buena fama y crédito: escrita por el Dr. Fr. D. Pedro Andrés de Velasco, del Hábito de San Juan, Maestro en Artes, Doctor en Sagrada Teología, Examinador y Teólogo de la Nunciatura de España y del Obispado de Córdoba, Juez y Vicario, que fué, de la Jurisdicción de San Juan de Acre de Sevilla.* Segunda edición, Madrid, imprenta real. (1736 1ª edición).



CUSTODIAR Y GESTIONAR LA FE A TRAVÉS DE LAS RELIQUIAS. LA COFRADÍA DE SAN MAMÉS DE ZARAGOZA.

Mª Ángeles Montanel Marcuello[481]

La parroquia de la Magdalena es una de las más antiguas de Zaragoza, según Ignacio de Asso, ya existía en el siglo XII[482]. En 1693 la cofradía de San Mamés y San Cristóbal se constituyó en ella[483]. Tenemos noticias sobre la devoción a san Mamés en dicha parroquia gracias a un documento que se conserva en el Archivo Diocesano de Zaragoza[484]. El texto afirma que en 1692 los fieles manifestaban su devoción al santo a través de un cuadro pequeño que había en el último cuerpo del altar de Nª Sra. Del Rosario. Pero, como los devotos solicitaban la imagen con frecuencia para llevarla a la casa de los enfermos, se labró una estatua de la efigie del mártir y se colocó en una urna.

Esta urna además de la figura de san Mamés, guardaba las jocalías y promesas que los fieles habían ofrecido al santo. El inventario de la misma revela que contenía multitud de joyas, figuritas, medallas, rosarios y 21 relicarios.

481 Doctoranda del Departamento de Historia Moderna y Contemporánea de la Universidad de Zaragoza.
482 De Asso: 1798 [p.330]; Blasco: 1944 [pp.36-40]; Castillo: 1961[pp.58-97]; Espinosa, Mª Isabel: 1972.; Falcón, Mª Isabel: 1981[p.53].
483. *Ordinaciones de la Cofradía de los gloriosos santos mártires san Mamés y san Cristoval,* 1693, Archivo de la Universidad de Zaragoza (AUZ). Ver Moralejo: 2004 [147-159], Horno: 1976.
484 *Noticias relativas a San Mames De su Cabeza, Reliquia e Ynbentario, o Nota de sus Alajas y Joyas*, 17--?, Archivo Diocesano de Zaragoza (ADZ), Arzobispado de Zaragoza, Archivo parroquial de la Magdalena, Cofradía de San Mamés, doc.1-9. Sobre la devoción a San Mamés en Aragón ver: Moreno: 1694; Faci:1739 [pp.199-203]; Crespo/Angoy: 2003 [pp.61-86]; Lamarca/Garcés: 2008 [pp. 340-341]; Serrano:2017[pp.113-154];
"Magallón y el Athelic de Bilbao". En < http://cesbor.blogspot.com/2018/09/magallon-y-el-athletic-de-bilbao.html> [01/04/2019].



Estampa de san Mamés. ADZ, Archivo parroquial de la Magdalena, Cofradía de San Mamés, doc. 8.

La primera reliquia de la cofradía de San Mamés de la Magdalena.

Esta reliquia pertenecía a don Luis Orera y Ursua, infanzón, ciudadano y vecino de Daroca. El bisabuelo materno de don Luis, don Mathias de Ursua, infanzón, estaba en Roma en 1584 e hizo súplica a Gregorio XIII. El Papa le concedió las reliquias de 11 santos, entre ellas había un huesecito de san Mamés[485].

Don Luis Orera y Ursua, el 20 de marzo de 1693 en Daroca, dentro de su propia habitación, donde tenía un oratorio[486] en el que se encontraba la reliquia y en presencia de don Esteban Gan y Español, infanzón y ciudadano de Daroca; el vicario de la parroquia de San Miguel Arcángel de la localidad; dos testigos habitantes de la misma y el notario, realizó la donación. Después de que el vicario diese a adorar el hueso a todos los presentes, lo introdujo en un relicario de plata con forma de corazón que podía colgarse al cuello[487].

Posteriormente, Don Esteban Gan y Español hizo donación del relicario a Don Gaspar de Segovia, su señor y amigo, infanzón, ciudadano y vecino de la ciudad de Zaragoza. Don Gaspar recibió la reliquia en su casa ante notario y testigos el 21 de abril de 1693. Según el documento de esta donación, metieron el relicario con forma de corazón en otro relicario de plata con su pie grabado a modo de custodia con una cruz en el remate con dos vidrieras cristalinas. Como Don Gaspar tenía conocimiento de que en la iglesia de la Magdalena de Zaragoza había una urna con la efigie de san Mamés, decidió donarla al capítulo de esta parroquia[488].

Segunda reliquia de san Mamés.

La llegada de la segunda reliquia tuvo lugar el 21 de julio de 1695. Ese día, el mismo notario, Jospeh Pérez de Oviedo, con varios beneficiados de la iglesia de la Magdalena, salieron de dicha parroquia con una caja, que sacaron de un armario de la capilla de

---

485 En 1578 se produjo el hallazgo del cementerio de los Jordanes en Roma y llegaron a la península ibérica multitud de reliquias de mártires. Bouza:1990 [p.47].

486 Sobre los oratorios donde la nobleza custodiaba sus reliquias ver Malo:2018[pp.903-918].

487 Sobre relicarios que aparecen en los inventarios de los zaragozanos y zaragozanas del siglo XVIII ver Postigo: 2015[pp.317-318].

488 *Instrumentos publicos de Dacion y recepcion de la reliquia del Glorioso San Mames Martir otorgada por el Sr. D. Luis de Orera y Ursua Infanzón, Ciudadano y Vezion de la Ciudad de Daroca, a fabro del Sr. D.Esteban Gan y Español Infanzon, Ciudadano y vezino de dha Ciudad= y donacion y dexacion ultimam. hecha a fabor del Sr. D. Gaspar de Segobia Infanzón, Ciudadano y Vezino de la Ciudad de Zaragoza*, ADZ, Archivo parroquial de la Magdalena, Cofradía de San Mamés, doc.6.

Nuestra Señora del Rosario. Todos juntos fueron en un coche al Real Palacio de la Aljafería. Una vez en los aposentos de Juan Joseph Tejada, el notario dejó constancia de que el Dr. Pedro Padilla, deán de la Santa Iglesia Metropolitana Cesaragustana, habitante de la ciudad de Roma, entregó al Dr. Don Joseph de Rufas, sacristán mayor, dignidad y canónigo de la catedral de Jaca, la caja que habían llevado hasta allí. Dicho objeto se encontraba sellado con cinco sellos de las armas del eminentísimo Sr. Cardenal de Carpena, vicario general de la ciudad de Roma, por la santidad de Inocencio XII. Fue Joseph de Rufas, sacristán mayor de la catedral de Jaca, quien la trajo a Zaragoza y la entregó a los beneficiados de la Magdalena. Sin embargo, la misteriosa caja era para al inquisidor Juan Joseph Tejada y por eso, la comitiva había acudido hasta su residencia para hacerle entrega de la misma. Una vez comprobada la documentación que la caja traía consigo y que decía ser la cabeza de san Mamés, Juan Joseph Tejada decidió donar la reliquia al capítulo de la Magdalena.

Sin duda, en los años sucesivos era bien conocido tanto dentro, como fuera del Reino de Aragón que la parroquia de la Magdalena poseía la cabeza de san Mamés. Prueba de ello, es que la iglesia zaragozana recibió peticiones de donación por parte de otras cofradías e iglesias.

En 1787 el vicario de la iglesia de Santa María, de Ejea de los Caballeros (Zaragoza) y la cofradía de San Mamés de dicha localidad, remitieron sendas cartas al capítulo de la Magdalena con objeto de que pudieran donarles un trocito de la cabeza del santo. En el Archivo Diocesano de Zaragoza no se conserva la respuesta que el capítulo de la Magdalena dio a los cofrades de san Mamés de Ejea de los Caballeros[489].

Posteriormente, el 18 de enero de 1818 el cura párroco y el Justicia de la aldea de San Esteban de Gormar, perteneciente al obispado de Osma, escribieron al capítulo de la Magdalena en nombre de los vecinos del pueblo para solicitar un trozo de reliquia de san Mamés. Según se indica en la carta, en aquel lugar veneraban al santo desde tiempo inmemorial en una ermita. Por ello y para aumentar la devoción por san Mamés, solicitaban un trozo del cráneo del mártir. En este caso, sí se conserva el documento de

489 *Carta del párroco de Santa María de Ejea de los Caballeros al Capítulo de la Magdalena de Zaragoza.*
7 de octubre de 1787, ADZ, Archivo parroquial de la Magdalena, Cofradía de San Mamés, doc.3.

donación que tuvo lugar en la sala capitular de la Magdalena, con la presencia del notario, testigos y el párroco de dicha villa[490].

Conclusiones.

Observamos como cofradías e iglesias fomentaron la devoción a determinados santos a través de obras de arte, pero sobre todo de reliquias. Estos huesos sagrados llegaban desde Roma de la mano de nobles o eclesiásticos que habían viajado hasta allí y conseguían tan preciados objetos con sus correspondientes certificados de autenticidad, de manos de otros hombres de la iglesia con los que, es de suponer, tenían algún tipo de relación de parentesco o amistad.

Una vez en casa, entregaban los huesos sagrados a sus destinatarios definitivos o los conservaban para su uso personal en oratorios privados o para llevarlos consigo. En cualquier caso, los huesos se introducían dentro de joyas fabricadas para contenerlos. Estos continentes tenían distintas formas, tamaños, materiales, según la dimensión de la reliquia, el uso que se le iba a dar y la capacidad económica de su poseedor.

En los casos en los que la reliquia se conservaba para el culto particular, el objeto pasaba de generación en generación a través de los testamentos familiares. Cuando estos codiciados huesos se mantenían en las iglesias, los capítulos o las cofradías que los poseían guardaban con celo los documentos de autenticidad y posesión de los mismos.

Los actos de dación y aperción de las reliquias se realizaban con total solemnidad y en presencia del notario y la autoridad eclesiástica competente, quienes certificaban la legitimidad de las mismas. Sin duda, la posesión de reliquias acrecentaría la fama de las parroquias o las cofradías y esto se traduciría en un mayor número de cofrades que deberían pagar su cuota de entrada, las *miajas* y colaborar en las obligaciones de las hermandades. No hay que olvidar que las cofradías tenían su sede en conventos o parroquias.

---

[490] *Carta del cura párroco y el Justicia de la Aldea de San Esteban Gormaz, perteneciente al obispado de Osma,* ADZ, Archivo parroquial de la Magdalena, Cofradía de San Mamés, doc.4 *Escritura de donación aperción y entrega de la Cabeza de el Glorioso Martyr San Mames otorgada por los contenidos en ella,* ADZ, Archivo parroquial de la Magdalena, Cofradía de San Mamés, doc.7.

En el caso de la de la Magdalena, parece que había una buena sintonía entre el capítulo y la cofradía, ya que el primero prestaba los estandartes y demás elementos necesarios para las funciones de la cofradía y a cambio, los capitulares de la Magdalena no pagaban las cuotas que todos los cofrades tenían que abonar. Además, todos los actos religiosos que la cofradía celebraba, los oficiaba el capítulo de la Magdalena.

La iglesia de la Magdalena de Zaragoza en apenas tres años, fundó una cofradía e hizo acopio de obras de arte y reliquias para fomentar la devoción a san Mamés. Sin duda, toda una apuesta por parte del capítulo eclesiástico por fomentar, custodiar y gestionar la fe de los zaragozanos y zaragozanas.

Bibliografía

Blasco, José (1944): *Las parroquias de la ciudad: Zaragoza Católica y Benéfica.* 1944. Zaragoza: El Noticiero.

Bouza, José Luis (1990): *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del barroco.* Madrid: CSIC.

Castillo, Fermín (1961): *Levantemos la parroquia.* Zaragoza: Gráficas Salduba.

Crespo, Pascual/ Angoy, José Luis (2003): "Baile procesional de Murero en honor de san Mamés" en *Revista del Centro de Estudios del Jiloca,* [Núm.16], pp. 61-86.

De Asso, Ignacio (1798): *Historia de la Economía Política de Aragón*. Zaragoza: por Francisco Magallón.

Espinosa, Mª Isabel (1972): *Las parroquias de San Pablo y Santa María Magdalena en la primera mitad del XVIII*. Zaragoza: Tesina 294 Universidad de Zaragoza.

Faci, Roque (1794) *Aragon, reyno de Christo, y dote de Maria SSma. fundado sobre la columna inmobil de Nuestra Señora en su Ciudad de Zaragoza: aumentado con las apariciones de la Santa Cruz.* Zaragoza: Joseph Fort.

Falcón, Mª Isabel (1981): *Zaragoza en el siglo XV*: *morfología urbana, huertas y término municipal*. Zaragoza: IFC.

Horno, Ricardo: "La Hermandad de San Mamés en Zaragoza" en *La Cadiera*, [Núm. 271].

Lamarca, Genaro/Garcés, Ramón (2008): *El antipapismo de un aragonés anglicano en la Inglaterra del siglo XVIII. Claves de la corrupción moral de la Iglesia Católica (1724) por Antonio Gavín*. Zaragoza: IFC.

Malo, Laura (2018): "Mujeres y reliquias en los linajes Aranda e Híjar durante la Edad Moderna" en *Poder, sociedad, religión y tolerancia en el mundo hispánico, de Fernando el Católico al siglo XVIII,* Serrano, Eliseo /Gascón, Jesús (coords.) [Vol. 2], Zaragoza, IFC, pp. 903-918.

Moralejo, Mª Remedios (2004): "Las ordinaciones de la Cofradía de los gloriosos San Mamés y San Christoval" en *Memoria Ecclesiae*, [Núm. 25], pp.147-159.

Moreno, José, (1694): *Niño gigante: Niño gigante: Prodigiosa vida, singular martirio, preciosa muerte, repetidas, y estupendas maravillas de el Martyr Grande de Capadocia, San Mamante o Mamés:* Zaragoza. Dormer.

Postigo, Vidal (2015), *La vida fragmentada. Experiencias y tensiones cotidianas en Zaragoza (siglos XVII y XVIII)*, Zaragoza, IFC.

Serrano, Eliseo (2017): "Devociones en Zaragoza en el siglo XVII: vírgenes, aparecidas, mártires y obispos" en *Dimensioni e problemi della ricerca storica,* [Núm.2], pp.113-154.



Parte Cuarta

EDAD CONTEMPORÁNEA





EL CULTO A LAS RELIQUIAS EN LA EDAD CONTEMPORÁNEA

Juan Ramón Royo García[491]

La Ilustración y la Revolución Francesa

El siglo XVIII en España y Aragón fue una época de continuación en la veneración de los santos y sus reliquias desarrollada en los siglos anteriores, aunque el espíritu de la Ilustración estuviese lejos de ello:[492] así, mientras muchos quisieron interpretar desde la Ciencia el terremoto de Lisboa de 1755 y Voltaire reflexiona sobre el mismo criticando a los filósofos optimistas y la bondad de Dios, en Zaragoza se erige un altar a San Emigdio de Ascoli, abogado contra los seísmos, en el convento de los Mínimos, que se convirtió en centro de expansión de su culto.[493] Siguieron llegando cuerpos santos desde Roma a diferentes pueblos, por mediación de hijos ilustres, convirtiéndose en patronos de los mismos:

- El de San Félix llegó a Mas de las Matas en 1756
- El cuerpo de san Fortunato, que se decía era uno de los Santos Inocentes, llegó a Valdealgorfa en 1766;

---

[491] Director del Archivo Diocesano de Zaragoza. Correo electrónico: juanramon.royo@gmail.com

[492] No es un fenómeno solo español: así, en Baviera es en este siglo es cuando se "populariza" la adquisición de cuerpos santos, de tal manera que "ce n'est qu'au XVIIIe siècle que les corps saints des catacombes font majoritairement le bonheur des confréries et des églises paroissales" (Burkardt y Fabre, 2014: 204). Un mapa general de la distribución de las reliquias romanas puede verse en Baciocchi y Duhamelle, 2016: 1-100, 98, fig. 7. Entre 1657-1700 hubo 425 peticiones de reliquias por "españoles" a Roma, que subieron a 438 entre 1701-1739 (Vincent-Cassy, 2016: 695-720, 700 (la distribución anual está reflejado en la fig. 1, 703).

[493] Con ocasión del terremoto de Lisboa, en 1756 se publicó una novena en su honor en Cádiz y su vida en Madrid, escrita por Miguel Ruiz de Saavedra. En 1829 se produjo un terremoto muy activo en la provincia de Alicante. En este año se publicó en Murcia y Palma de Mallorca – en cuyo convento de san Francisco de Paula era también venerado- un *Espiritual novenario* a este santo, obispo de Ascoli y mártir "medianero poderoso entre Dios y los hombres, para templar los enojos divinos en tiempo de terremoto" obra de Fr. Manuel Monzón; fue reeditado en Palma en 1835; otra novena diferente también se publicó en Madrid en 1829. Desde entonces en venerado en Torrevieja, Catral- http://lacronicaindependiente.com/2014/09/catral -posee-la-unica-reliquia-del-patron-de-los-terremotos-san-emigdio-de-espana/- y Almoradí. En 1885, año del terremoto de Andalucía, se publicó una novena suya en Sevilla. Datos extraídos del Catálogo del Patrimonio Bibliográfico Español -http://catalogos.mecd.es/CCPB/cgi-ccpb/abnetopac/O12166/ID 25341639/NT1- consultado, como las demás que se citan, el 31 de mayo de 2019.

- San Severino fue trasladado a Ainzón en 1769
- Cantavieja recibió a Santa Vicenta en 1782.[494]
- En 1784 Pedro María Ric, que tuvo un papel destacado en la Guerra de la Independencia y en las cortes de Cádiz, donó el cuerpo de San Vicente Romano obtenido de Pío VI a la iglesia parroquial de Fonz en 1789.[495]

Los mismos reyes participaban de esta mentalidad: Carlos III recibió reliquias de los Innumerables Mártires durante su estancia en Zaragoza en 1759, como Carlos IV en 1802 y Fernando VII en 1814 y 1828.[496]

Muy lejos estaba esta religiosidad del pensamiento ilustrado[497] manifestado por ejemplo, en las medidas del josefinismo austriaco, que "eliminó imágenes y reliquias cuando faltaban testimonios que verificaran su autenticidad", y más aún de la "burla y destrucción" manifestadas por la Revolución Francesa desde 1789,[498] con una ola destructora que evoca la de los hugonotes del siglo XVI y que se cebó con aquello que recordase a "la superstición" y "el fanatismo".[499] En 1793 fueron quemadas las reliquias de santa Genoveva, patrona de París; lo que se pudo salvar se conserva desde 1803 en la iglesia de St. Étienne du Mont.[500] El cuerpo de Germana Cousin, una joven pastora fallecida en 1601 y que se había descubierto incorrupto en 1643, todavía no canonizada, fue arrojado por orden del Comité de Salvación Pública a una fosa de cal, para que se consumiese y el ataúd de plomo que lo contenía a Toulouse para que sirviera para la

[494] Royo García, 2016: 377.
[495] García Ciprés, 1912: 439 y Sánchez Carcelén y Martínez París, 2015: 198.
[496] Laguéns Moliner, 1990: 123-135. La vinculación entre las reliquias de los mártires zaragozanos y las visitas reales ha sido estudiada más recientemente por Serrano Martín, 2012.
[497] Los filósofos (como el caballero de Jeumont en su artículo sobre las reliquias en la *Enciclopedia* y Voltaire en su *Dictionnaire philosophique*) tuvieron una actitud de reserva, pero citaban con complacencia a los teólogos que evidenciaban los abusos en su veneración y la asimilaban a la superstición. La extensión de sus ideas entre las clases elevadas de la sociedad contribuyeron a enfriar la fe de un gran número de franceses (Herrmann-Mascard, 1975: 414-415)
[498] Angenendt, 2006: 1419. La Revolución fue el equivalente a la devastación de las tormentas; una ley del 10 de septiembre de 1792 ordenó confiscar los relicarios de oro y plata para usarlos en la fabricación de moneda, y los de cobre para el armamento de las tropas, lo que contribuyó a la dispersión de muchas reliquias (Herrmann-Mascard, 1975: 415). Un estudio amplio y reciente sobre el tema lo ofrecen Baciocchi y Julia, 2009. La Revolución produjo una gran cantidad de mártires, aunque solo una parte han sido beatificados y solo uno ha llegado a santo; la lista de las veintidós causas, individuales y colectivas, puede verse en http://newsaints.faithweb.com/martyrs/MFR01.htm.
[499] La campaña descristianizadora de 1792-1794 tuvo sus precedentes en el siglo XVI, de tal manera que los gestos de los revolucionarios "fundamentalmente estaban remendando los gestos de los calvinistas iconoclastas del siglo XVI" (Van Kley, 1996: 526).
[500] Estudia su relicario Gagneux, 2009.

fabricación de bala; el cuerpo, reducido a huesos, fue encontrado en 1795 y colocado en un relicario.[501]

El culto a los primeros cristianos en el siglo XIX

El siglo XIX religioso "en general no fue un siglo 'inteligente' ni 'crítico".[502] La vivencia religiosa en España estuvo caracterizada hasta 1875, según Jiménez Duque, por ser "doctrinalmente, pobre, más bien negativa; preponderantemente, moralizante", "individualista", "devocional", "activa y práctica" y "romántica", rasgos que continuaron en un segundo periodo, hasta 1936, aunque algunos se suavizaron y evolucionaron.[503]

En este contexto no tuvo nada de extraño que, la "piedad ultramontana"[504] renovase el culto a las reliquias,[505] ya que "gracias a la investigación de las catacumbas, creyó poder demostrar incluso la existencia de un culto paleocristiano a los santos y a las reliquias y encontrar en él nuevos argumentos para el enfrentamiento confesional".[506] Entre 1820 y 1850 hubo "una nueva e intensa oleada de traslaciones de santos de catacumbas a Francia". Los arqueólogos mostraron que gran parte de los sepulcros eran posteriores a Constantino y no podían, por tanto, contener cuerpos de mártires. En 1863 la Congregación de Ritos confirmó de nuevo que la palma y la "ampolla de sangre" eran

---

501 Fue canonizada el 29 de junio de 1867 por el beato Pío IX, en la conmemoración del XIX centenario del martirio de san Pedro y san Pablo, en la misma ceremonia que san Pedro Arbués, y en 1967 se consagró el templo construido en su honor en su pueblo de Pibrac, elevado a basílica menor en 2010 (http://www. saintegermainedepibrac.fr/#).
502 Vilanova, 1992: 640.
503 Jiménez Duque, 1979: 412-418.
504 Los violentos cambios ocurridos en Europa desde la Revolución Francesa provocaron una actitud defensiva que volvió la mirada hacia el Papa residente en Roma; es en esta época cunado empieza una verdadera devoción a su persona, en especial con el beato Pío IX; reforzada con la amenaza, cumplida en 1870, de una pérdida de los Estados Pontificios y favorecida por el auge de los transportes, que impulsó las peregrinaciones, y el deseo de "ver" al Papa, lo que llevó a una mayor romanización de la Iglesia: más que una renovación de una devoción tridentina en los inicios del siglo XIX, la devoción a las reliquias en esta época fue "tout à la fois un formidable dispositif d'acculturation romaine à l'échelle de la Catholicité, et un foyer de contradicition entre ferverus dévotionelles et éxigences scientifiques" (Boutry, 2016: 258).
505 A principios del siglo XIX hubo un relanzamiento del culto a los mártires y las reliquias, de tal manera que –dado que hay una laguna documental entre 1824 a 1837-, se puede estimar que entre 1814-1847 fueron distribuidos entre 2400 y 2500 cuerpos santos, repartidos casi a partes iguales entre Italia /central y meridional, especialmente) y el resto del mundo (49, 6% y 50,4%), destacando Francia con un 23,4& y, a larga distancia, España, con un 8,9% (Boutry, 2016: 237-239).
506 Angenendt, 2006: 1419.

signos seguros de la presencia de un sepulcro martirial, aunque la búsqueda de nuevas tumbas quedó suspendida.[507]

Pero "las catacumbas y sus santos adquirieron nueva importancia a través de las publicaciones católicas. La "Iglesia de las persecuciones tempranas" y la "Iglesia de los mártires paleocristianos" fue estilizada como modelo de la Iglesia del siglo XIX, que en muchos Estados europeos había caído en una situación opresiva".[508] Un ejemplo de esto fue el surgimiento de "la novela católica histórico-edificante"[509] iniciada por Chateaubriand y su obra *Los mártires o el triunfo de la religión cristiana*, repetidamente traducida al español desde 1816[510], aunque los ejemplos más conocidos sean *Fabiola*, del futuro cardenal Wiseman (1854, traducida al español en 1857) y *Calixta,* del beato Juan Enrique Newman (1856),[511] al servicio de la apologética católica en forma de novela que "reivindicaban para los primitivos cristianos el papel de víctimas y de salvadores en los tiempos de crueles inquisiciones"[512] y *Quo vadis* del polaco Henryk Sienkiewicz (1896).[513] En esta línea hay que situar las traducciones de las *Actas de los mártires*, que originalmente publicó el benedictino francés de la Congregación de San Mauro Thierry Ruinart (1657-1709), cuya lectura recomendó precisamente Wiseman en su obra.[514]

---

507 Un amplio estudio sobre "la cuestión del vaso de sangre en la historiografía del siglo XIX" puede consultarse en Bouza Álvarez, 1990: 121-157.

508 Polonyi, 2006: 302. Referencias al culto en Francia e Italia en el siglo XIX pueden verse en Herrmann-Mascard, 1975: 415 y Boutry, 2016: 239-243 y 245-248).

509 García Ruiz, 2010: 8.

510 García Gual, 2013: 121-130. Sobre su influencia en la pintura española véase Arias Anglés y Gil Serrano, 2003.

511 Wiseman y Newman también participaron de esta devoción por los mártires: aquel obtuvo en 1840 una reliquia de san Severo (cuyo cuerpo fue extraído de la catacumba de san Calixto en 1834) para una iglesia de Oscott y el segundo consiguió en 1847 el cuerpo de san Valentín para una iglesia de Birmingham (Boutry, 2016: 243-244).También hubo publicaciones de autores aragoneses sobre esta época. Así, *Engracia: leyenda dramática histórico-religiosa en cuatro actos y en verso*, de Mateo Poza Rodríguez (Zaragoza, 1881); *Engracia: poema histórico religios*o, escrita por Manuel Díaz de Arcaya (Zaragoza, 1891); *Engracia: tradición hispano-romana*, de Rafael Pamplona Escudero, con ilustraciones de Luis Palao (1905) y *Perpetua y Felícitas, o los mártires de Cartago*, del sacerdote Eusebio Auría (Barcelona, 1911), autor de otras obras históricas sobre esta época - *El año Constantiniano* (Zaragoza 1913) ***y*** *Los primeros cristianos* (Madrid, 1922). El escolapio José Beltrán en *Los inmortales: Cuadros dramáticos* (Zaragoza, 1928) dedica dos de ellos a santa Engracia y a la venida de la Virgen del Pilar. Mucho más recientes son las obras del jesuita Ramón Cué en 1972 (*Zaragoza, capital del martirio. Evocación en Santa Engracia*, Zaragoza, ed. del autor) y de la estadounidense Justine Westhead en 2012 (*Journey of the Peregrines*, que "novela una historia de amor en el marco de la Hispania romana y sus primeros cristianos, años 275-313, el momento de las persecuciones de Diocleciano, con protagonistas como el obispo Valero de Zaragoza o su diácono Vicente" según Domínguez Lasierra, 2016: 375).

512 García Gual, 2013: 163-169, 163.

513 García Gual, 2013: 221-226.

514 Publicadas en Madrid, con el nombre de Teodorico, en 1844, 1861, 1864 y 1868, según el Catálogo del Patrimonio Bibliográfico Español. Wiseman escribió: "Si exceptuamos las Sagradas Escrituras, no

Aunque hacia 1860 el vicariato de Roma tomó la decisión de cesar la distribución de cuerpos santos procedentes de las catacumbas,[515] los papas tuvieron que tomar medidas sucesivas contra el tráfico de reliquias (León XIII, en 1878 - y el cardenal vicario de Roma en 1881- y san Pío X en 1904).[516]

Este interés por los primeros cristianos se muestra con la difusión del culto a santa Filomena. En 1802 se descubrió, en la catacumba romana de Priscila, los huesos de una joven cuya sepultura estaba cerrada por tres ladrillos con la inscripción LUMENA/PAX TE/CUM FI. Se juzgó que, por inadvertencia, el orden de los ladrillos había sido invertido y que había que leer PAX TE/CUM FI /LUMENA (La paz sea contigo, Filomena). La tumba estaba decorada con un ancla, flechas, palma y un lirio, que se interpretaron como signos del martirio. Los restos fueron trasladados a Mugnano (1805) y su culto fue aprobado en 1837, siendo suprimido en 1961. La devoción se extendió gracias a venerable Paulina Jaricot, fundadora de la obra de la Propagación de la Fe (1799-1862) y a san Juan María Vianney, el santo cura de Ars, siendo denominada "la taumaturga del siglo XIX". En 1833 el canónigo Francesco de Lucia publicó un relato fantástico de su vida, basado en las revelaciones de una religiosa napolitana, sor María Luisa de Jesús.[517] En España se introdujo muy rápidamente y se expandió en forma de vidas, novenas, gozos, etc.: entre 1835 y 1840 se publicaron obras sobre ellas en Ferrol, Madrid, Palma de Mallorca, Santander, Sevilla, Valencia y Vic (en catalán).[518]

---

conocemos libro alguno tan tierno, tan consolador, tan patético y que inspire tanta fe y esperanza como esos venerables monumentos" (citado pro García Gual, 2013: 168).

[515] Herrmann-Mascard, 1975: 415.

[516] Fernández Catón, 2003: 64-65. En el Concilio Provincial de Zaragoza de 1908 los obispos advirtieron que muchas de las reliquias vendidas entre 1874-1882 eran falsas (Crovetto Posse, 2009: 237).

[517] Seeliger, 2006 y Boutry, 2016: 241-243. El culto sigue activo y sigue siendo patrona de varios pueblos, como Órgiva (Granada), Santullano (Asturias), Villar del Río (Soria). En Villalba de la Lampreana (Zamora) se venera una reliquia suya desde 2010 - https://www.laopiniondezamora.es/comarcas/ 2012/06/21/reliquia-viajera/ 595393.html.

[518] El Catálogo del Patrimonio Bibliográfico Español recoge una *Novena del glorioso San Ramón nonacido, Cardenal de la Santa Iglesia Romana, del Real Orden de Nuestra Señora de la Merced Redención de Cautivos cristianos, abogado de las mugeres preñadas, protector de los labradores y de dolores de cabeza* (Zaragoza, 1852), que contiene doce hojas manuscritas con la novena a la santa. También cita un *Prodigioso milagro que ha obrado Santa Filomena: en el reino de Aragón en el pueblo llamado Seselda* (sic) *el día 22 de julio del presente año,* Reus, s. a., pero de 1867). En 1848 se publicó en Lugo la *Novena de la bienaventurada virgen y mártir Santa Filomena, llamada la Taumaturga del siglo XIX, que dedica a sus devotos y en particular a la juventud del pueblo y obispado de Lugo el P. Fr. M.G.G. del orden de predicadores*: se trata de fray Manuel García Gil, futuro obispo de Lugo, arzobispo de Zaragoza y cardenal (1802-1881). Ejemplos de esta devoción los aporta Bouza Álvarez, 1990:154-157.

En la diócesis de Zaragoza cabe destacar el papel difusor de mosén Alejo Lis, párroco de Torrecilla de Alcañiz (autor un novenario sobre sus mártires en 1889),[519] Peñaflor- donde en 1878 encargó predicar de la santa a Florencio Jardiel, entonces director del Seminario de San Carlos y futuro deán del cabildo Metropolitano- y de Odón, donde murió en 1889. Según su biógrafo, el sacerdote José Ramón Almazán,[520] estando en este pueblo adquirió "una bellísima estatua" y le dedicaba "solemne fiesta y esplendorosa novena", compuso gozos y una salve especial en su honor y le dedicó una campana, obteniendo una reliquia suya. El coro de los gozos decía: "Pues sois de virtudes llena/Nueva luz que el cielo envía/ Servidnos de norte y guía/Santa Virgen Filomena" y la primera estrofa. "Prendado de la hermosura/Que debéis al Criador, /Un romano emperador/Vuestro esposo ser procura/ Como esposa de Dios pura/ despreciáis pompa terrena/Servidnos de norte y guía/ Santa Virgen Filomena"; [521] en un principio (1931) creyó que tomó esta devoción del cura de Ars[522]- se autodenominó "el loco enamorado del cura de Ars"-, pero más tarde opinó que

> "probablemente fue en la primera guerra carlista, cuando la comenzó a tener, pues por aquellos años había mucha devoción a Santa-Filomena en Cataluña y Baleares. Dicha Santa era considerada como carlista y su nombre signo de odio para los sectarios de entonces; algo parecido a lo que ahora sucede con el nombre glorioso de Cristo Rey. Lo tengo leído en algún libro o revista, que no recuerdo".[523]

En España destacan la llegada de cuerpos santos a Galicia y al País Vasco, como los casos de santa Faustina a Pasajes de San Juan, o de san Felicísimo a los Pasionistas de Deusto.[524] Por citar un caso lejano, la catedral de Los Ángeles, en Estados Unidos,

---

[519] Una obra muy rara, pues el catálogo del Patrimonio Bibliográfico Español solo cita un ejemplar en la biblioteca del colegio zaragozano de los Escolapios: *Devoto novenario para venerar las muchas e insignes reliquias de S. Severiano, Sta. Teodora, Sta. Pelagia y de otros muchos santos que se veneran en su altar de la iglesia de Torrecilla de Alcañiz / lo compuso Alejo Lis*, Zaragoza, Tip. De Marinao Salas, 1889, 20 p.

[520] Almazán, 1945: 30-32.

[521] No eran unos gozos originales suyos: aparecen en Santocildes, Clemente de: *Nuevo devocionario del cristiano*, Valencia, 1848, pp. 407-410: https://books.google.es/books/about/Nuevo_devocionario _ del_ cristiano.html?id=Ac1g2Z9Jy-EC&redir_esc=y. En una edición anterior de 1833, en cuya portada se indica que el autor era capitán del regimiento de infantería Mallorca 12 de Línea, no aparecen - https://books. Google.es/books/about/Nuevo_devocionario_del_cristiano.html?id=MGFAnBIcCvUC&redir_esc=y.

[522] Almazán, 1931: 482.

[523] Almazán, 1945: 31-32

[524] Bouza Álvarez, 1990: 152 y 185-232 (para Galicia). La petición de cuerpos santos a Roma asemejan las prácticas devocionales hispanas a las del sur de Italia, aunque su número disminuyó bajo el papado de Gregorio XVI (Boutry, 2016: 243). Esto no tiene nada de extraño, ya que gobernó entre 1831-1846, es decir la época de la desamortización la exclaustración de religiosos y la primera guerra carlista; fue en la década moderada 81844-1854) cuando se pudo firmar el concordato de 1851, ya con el beato Pío IX.

recibió el cuerpo de santa Bibiana, descubierto en la catacumba romana de Pretextato en 1853; el templo fue destruido en el terremoto de 1994 y las reliquias se veneran desde 2002 en la nueva catedral de Nuestra Señora de los Ángeles.[525]

Una amplia colección de reliquias se formó en la cartuja zaragozana de Aula Dei con el regreso de los monjes en 1903; entre otras reliquias destacaba el cuerpo de san Alejandro, extraído de la catacumba de san Lorenzo y que trajeron de la cartuja de Valbonne al ser expulsados de Francia; aparte de reliquias de Cristo, la Virgen, san José, los apóstoles y numerosos mártires, también había de santos de los siglos XVI a XVIII y de otros del siglo XIX: los pasionistas Gabriel de la Dolorosa (+1860, canonizado en 1920) y Vicente María Stambri (+1824, canonizado en 1950) y la francesa Teresa del Niño Jesús (+1897, canonizada en 1925): la fiesta solemne de todas estas reliquias se celebraba en la octava de Todos los Santos, rezando todos los monjes el oficio de Prima en la capilla donde se veneraban.[526]

El florecimiento de la santidad en la Edad Contemporánea

Los siglos XIX y XX han sido pródigos en santos y beatos -los nombres de los cuales hasta 2007 figuran en la nueva edición del Martirologio Romano- y personas en proceso de beatificación cuyos cuerpos se veneran en múltiples lugares.[527] Su número se acrecentó a partir del pontificado de san Juan Pablo II y ha continuado con Benedicto XVI - a partir del cual las beatificaciones se suelen celebrar en las diócesis promotoras de sus causas, presididas por el cardenal prefecto de la Congregación para las Causas de los Santos- y Francisco:[528]

---

[525] https://es.wikipedia.org/wiki/Vibiana_(santa). Otros ejemplos para Oceanía, Iberoamérica, Estados Unidos y Canadá los ofrece Boutry, 2016: 244-245.
[526] Pasamar, 2002: 101-102 y 105-106.
[527] Si nos fijamos en las causas de beatificación y canonización que recoge la página especializada http://newsaints.faithweb.com/Countries.htm se puede deducir que los países con mayor número de causas siguen siendo España (buena parte de ellos, causas por presunto martirio entre 1934-1939: son 174, la mayoría colectivas: http://newsaints.faithweb.com/martyrs/MSPC.htm) e Italia, que por eso están excluidas de su contabilidad. Los países con mayor número de causas -ya sean individuales o de grupos de mártires- son Francia, con 205; Polonia, con 117; México, con 95; Brasil, con 74; Alemania, con 62; Estados Unidos, con 53; Argentina, con 46; Canadá, con 40; India, con 32 (una parte importante de candidatos que eran de la Iglesia siro-malabar) y China, con 20 (la mayoría, mártires).
[528] Si nos fijamos en las causas de beatificación y canonización que recoge la página especializada http://newsaints.faithweb.com/Countries.htm se puede deducir que los países con mayor número de causas siguen siendo España (buena parte de ellos, causas por presunto martirio entre 1934-1939: son 174, la mayoría colectivas: http://newsaints.faithweb.com/martyrs/MSPC.htm) e Italia, que por eso están

- En 2018 hubo beatificaciones en Alemania, Argelia, Eslovaquia, España, Francia, Guatemala, Hungría, Madagascar, Italia, Paraguay, Polonia, Rumania y Venezuela y en una ceremonia de canonización fueron proclamados siete santos de Alemania, El Salvador (monseñor Romero), España e Italia (cuatro, entre ellos Pablo VI)[529].
- Hasta junio de 2019 se han celebrado cuatro ceremonias de beatificación en España (una seglar del Opus Dei y veinticuatro mártires entre 1934-1936: catorce monjas de clausuras, nueve seminaristas y un seglar) y una en Argentina, Italia, México y Rumania, estando previstas otras hasta finales de año en Alemania, Ecuador, España (dos), Italia, Guatemala, quedando por fijar una ceremonia de canonización en la que, entre otros, tiene que ser proclamado santo el inglés cardenal Newman.[530]

- En la basílica de María Auxiliadora de Turín la familia salesiana venera los cuerpos de san Juan Bosco y los beatos Miguel Rúa y Felipe Rinaldi, primer y tercer sucesor suyos respectivamente, de santa María Dominica Mazzarello y del joven seglar Santo Domingo Savio, así como un pañuelo manchado de sangre y otros objetos de san Luis Versiglia y san Calixto Caravari, mártires en China en 1930.

- En Lucca reposa santa Gema Galgani (+1903), aunque desde 1985 su corazón está en su basílica de Madrid.[531]

- El santo contemporáneo más popular de Italia es san Pío de Pietralcina, capuchino estigmatizado durante cincuenta años hasta su muerte en 1968, canonizado en 2002 y que cuyo cuerpo reposa en el santuario construido en 2004. Ante su tumba acudió a rezar el papa Francisco en marzo de 2018.

---

excluidas de su contabilidad. Los países con mayor número de causas -ya sean individuales o de grupos de mártires- son Francia, con 205; Polonia, con 117; México, con 95; Brasil, con 74; Alemania, con 62; Estados Unidos, con 53; Argentina, con 46; Canadá, con 40; India, con 32 (una parte importante de candidatos que eran de la Iglesia siro-malabar) y China, con 20 (la mayoría, mártires).

[529] http://newsaints.faithweb.com/2018.htm.

[530] http://newsaints.faithweb.com/new_saints.htm

[531] "La Curia General de los padres pasionistas, en Roma, era depositaria de la reliquia que contenía el corazón de santa Gema. Después de diversas peticiones, esta reliquia fue concedida al santuario madrileño, y depositada en él un 14 de mayo de 1985 por el padre Pablo M. Boyle, superior general de la congregación en ese momento. Situada al lado izquierdo del altar, evoca la presencia de su actitud orante e intercesora. Unos años antes, en 1957, el santuario de Lucca –donde se conservan los restos de la santa- regaló al santuario madrileño una reliquia de su costado que se expone para su veneración los días 13 y 14 de cada mes" -https://www.archimadrid.org/index.php/oficina/madrid/2-madrid/9025084-la-devocion-a-santa-gema-coincide-este-ano-con-el-miercoles-de-ceniza.

- Entre los santos venerados en Roma, se puede citar a san Juan Bautista de la Salle (+1819), fundador de los Hermanos de las Escuelas Cristianas, canonizado en 1900. Su cuerpo pasó por varios lugares de Ruan (Francia) pero a raíz de las medidas anticlericales del gobierno francés, fueron llevadas en 1906 a Lembeek (Bélgica) y en 1937 a la Casa General de Roma, donde continúan.

- En Francia pueden citarse los santuarios de Ars, con el cuerpo de su santo cura Juan María Vianney (+1859), canonizado en 1925 y patrón de los párrocos; de Nevers, donde reposa santa Bernardette Soubirous, vidente de Lourdes (+1879); y de Lisieux, dedicado a santa Teresa del Niño Jesús, carmelita descalza y doctora de la Iglesia (+1897).

- En Polonia puede citarse el santuario de la Divina Misericordia de Cracovia, donde puede venerarse a santa Faustina Kowalska (+1938), que recibió la misión de difundir la devoción a la Divina Misericordia.

- En América, se veneran los cuerpos de san Martín de Porres y san Juan Macías, de la época colonial, canonizados en 1963 y 1975, que, junto con los de otros santos de la época, fueron venerados por el papa Francisco en su visita a Perú en enero de 2018.

La predicación del Evangelio suscita nuevos santos, muchos de ellos mártires, cuyas peripecias recordaban a los fieles la de los primeros mártires y que favorecieron la distribución de sus reliquias[532].

- ✓ En China murió mártir en 1840 el francés san Juan Gabriel Perboyre, de la Congregación de la Misión (PP. Paúles); sus restos fueron llevados veinte años más tarde a la casa madre de San Lázaro, en París.

- ✓ El protomártir y patrono de Oceanía, el francés san Pedro Chanel, fue asesinado en 1841; su cuerpo fue llevada a la casa madre de los PP. Maristas en Lyón en 1850 y fueron devueltas a la isla de Futuna en 1977 y 1985 (la cabeza).

[532] Boutry, 2016: 244.

- ✓ San Daniel Comboni, fundador de los Misioneros Combonianos y Misioneras Combonianas, Vicario de África Central, falleció en Jartum (Sudán) en 1881 y su tumba fue profanada por los seguidores del Mahdi.

- ✓ En 1886 fueron martirizados san Carlos Lwanga y otros compañeros en Uganda por rechazar las prácticas homosexuales del rey; canonizados en 1964, en su honor se construyó un templo, basílica menor desde 1993, visitada por el papa Francisco en 2015.

- ✓ En Molokai (Hawai) atendió a los leprosos San Damián Veuster (+1889), cuyo cuerpo fue trasladado a Bélgica en 1936 y que reposa en la Iglesia de su Congregación de los Sagrados Corazones en Lovaina.

El siglo XX fue el siglo de los mártires cristianos de todas las confesiones.[533] Muy dura fue la persecución comunista en Rusia y, desde 1945, en sus países satélites, muchas de cuyas víctimas han sido elevadas a los altares por la Iglesia católica y la ortodoxa. Uno de sus rasgos fue la destrucción de templos y reliquias[534] y la burla hecha con alguna como las de san Sergio de Radonez (+1392, venerado también en la Iglesia católica): los bolcheviques clausuraron su monasterio, y las reliquias del santo fueron exhibidas en el «museo antirreligioso» que se estableció allí.[535] En 1945 se autorizó a los

---

[533] Título de la obra de Riccardi, 2019 (edición italiana, 2000; hay una española de 2001) y González Rodríguez, ed., 2013. Un contexto histórico-teológico lo ofrecen los estudios publicados en Martínez Camino, ed., 2017. El millón y medio de armenios masacrados por los turcos entre 1915-1923 fue canonizado por la Iglesia armenia el 23 de marzo de 2015 en una ceremonia al aire **libre a escasos metros de la catedral de Echmiadzin,** que fue oficiada **en presencia de los restos de las víctimas,** que fueron reunidos en un solo osario para ser objeto de culto y veneración desde entonces; además fueron mostradas al público otras **reliquias** como la supuesta lanza que san Longinos clavó en el cuerpo de Cristo cuando estaba colgado en la cruz - http://www.rtve.es /noticias/20150423/armenia-proclama-martires-victimas-del-genocidio-bajo-imperio-otomano/ 1134776.shtml. La Iglesia ortodoxa canonizó al zar Nicolás II en el año 2000- como lo había hecho la Iglesia ortodoxa en el exilio en 1982- porque «los sufrimientos padecidos por la familia imperial en el cautiverio, la humildad y resignación cristiana con que aceptaron su martirio, son una victoria de la fe de Cristo sobre el mal", junto con otros centenares de mártires- : https://www.elmundo.es/ el mundo/2000/08/13/sociedad/966194597. html,

[534] Marchadier, 2009.

[535] Algo parecido pasó con el cuerpo de san Andrés Bobola, uno de los que más peripecias han pasado en varios siglos, vinculadas a la historia de esta nación y de los jesuitas. Fue martirizado por los cosacos en 1657. Descubierto incorrupto en la iglesia jesuita de Pinsk en 1701, a raíz de la supresión de 1773 el templo fue entregado a los sacerdotes uniatas y, a raíz de la partición del país en 1793, pasó a manos de los ortodoxos. En 1808 el zar entrega el cuerpo de Andrés al P. Tadeo Brzozowski, General de los jesuitas de la Rusia Blanca y depositado en la cripta de la iglesia de Polock, que quedó intacta durante el saqueo de las tropas de Napoleón. Los restos pasaron a los escolapios en 1830, a los ortodoxos en 1830 y luego a los dominicos hasta 1922. Entonces los bolcheviques lo trasladaron a Moscú exponiéndolo como curiosidad en el Museo de Ciencias Naturales de Moscú; por fin en 1923 se pudo recuperar y llegó a

jefes de la Iglesia ortodoxa rusa a reabrir el monasterio, y los restos de san Sergio volvieron a su sepultura.

Los numerosos mártires ocasionados en Europa por el nazismo han dejado pocas reliquias, al haber sido incinerados sus cuerpos; cabe destacar al sacerdote austriaco Otón Neururer (+1940), cuyas cenizas pudieron salvarse. El beato jesuita Ruperto Mayer, preso del nazismo, que falleció en noviembre de 1945, reposa en Munich.

Las ciencias en ayuda del culto a las reliquias

Hay que señalar también el uso de las ciencias humanas y médicas. En 1884 la comisión especial de la Congregación de Ritos dictaminó la veracidad del descubrimiento en 1879 de los restos de Santiago el Mayor y sus discípulos san Atanasio y san Teodoro,[536] lo que confirmó León XIII con su bula *Deus omnipotens*, donde además convocó un jubileo extraordinario para 1885.[537] En dicha bula el papa recordaba los pronunciamientos anteriores de Benedicto XIII, Pío VII y del beato Pío IX sobre la identidad de los cuerpos de san Agustín, san Francisco de Asís,[538] san Ambrosio y los santos Gervasio y Protasio.

En Roma hay que citar las excavaciones de la tumba de san Pedro, donde los restos encontrados fueron declarados como pertenecientes al apóstol por san Pablo VI en 1968,

---

Roma y depositado en la iglesia del Gesú hasta 1938. Desde entonces reposa en la iglesia de los jesuitas de Varsovia.

536 Boletín Eclesiástico Oficial del Arzobispado de Zaragoza (BEOAZ) 1884, pp. 260-263 (versión latina) y 263-266 (versión española).

537 BEOAZ 1884, pp. 363-372 -versión latina- y 391-402 -versión española. El contexto de estas excavaciones lo estudia Rey Castelao, 2006: 219-228. Una óptica diferente la ofrece Cebrián Franco, 2003: 90-100. La arqueología cristiana, que surge entre 1830-40, fue contemporánea del apogeo de la expansión de las reliquias martiriales (cf. Boutry, 2016: 248-259).

538 "Pío VII autorizó las oportunas excavaciones: la tumba y el cuerpo del Santo se hallaron, debajo del altar mayor de la Basílica, el 12 de diciembre de 1818. Acomodado el lugar, se expuso allí el sarcófago a la veneración de los fieles. En 1978 Pablo VI autorizó un nuevo reconocimiento de los restos del Santo que, una vez tratados de manera conveniente, fueron repuestos en la cripta rehabilitada. León XII estableció en 1824 que la Orden franciscana celebrara la fiesta del Hallazgo, fiesta ahora suprimida" (http://alumnos seraficos.com/?p=2817). El hallazgo del cuerpo del santo despertó el deseo de sacar también a la luz el de santa Clara. En 1850 el beato Pío IX autorizó las pertinentes excavaciones, y el 23 de septiembre se abrió solemnemente el sepulcro que contenía sus restos; el 3 de octubre de 1872, fueron depositados en una urna de azófar en la nueva cripta construida para tal efecto. La ubicación actual de los mismos es de 1987, después que las santas reliquias fueran sometidas a un tratamiento conservativo adecuado http://cofrades. sevilla.abc.es/ profiles/blogs/celebracion-del-hallazgo-del-cuerpo-de-santa-clara-de-asis.

al término del Año de la Fe[539] y exhibidos por el papa Francisco en 2013. No hay que olvidar los estudios sobre el Santo Cáliz de Valencia (estudiado por Antonio Beltrán Martínez en 1960 y objeto de una reciente tesis doctoral de Ana Mafé García)[540], la Sábana Santa -objeto de estudio de la Sindonología, con su propio Centro Español con sede en Valencia[541] y el Santo Sudario de Oviedo.[542] Las ciencias forenses se aplican también al estudio del reconocimiento de su autenticidad según estableció la instrucción de la Congregación para la Causa de los Santos de 2017 (art. 16).[543]

Legislación del siglo XX

La evolución de los tiempos introdujo cierto escepticismo en algunos ambientes de la Iglesia y un deseo de actualización de sus enseñanzas, culto, etc. Frente a la tendencia del modernismo, san Pío X reaccionó con la encíclica *Pascendi* (1907), en el que dispuso:

> No descuiden aquellos libros en que se trata de algunas piadosas tradiciones locales o sagradas reliquias; ni permitan que tales cuestiones se traten en los periódicos o revistas destinados al fomento de la piedad, ni con palabras que huelan a desprecio o escarnio, ni con sentencia definitiva; principalmente, si, como suele acaecer, las cosas que se afirman no salen de los límites de la probabilidad o estriban en opiniones preconcebidas (n. 54).
>
> Acerca de las sagradas reliquias, obsérvese lo siguiente: Si los obispos, a quienes únicamente compete esta facultad, supieren de cierto que alguna reliquia es supuesta, retírenla del culto de los fieles. Si las «auténticas» de alguna reliquia hubiesen perecido, ya por las revoluciones civiles, ya por cualquier otro caso fortuito, no se proponga a la pública veneración sino después de haber sido convenientemente reconocida por el obispo. El argumento de la prescripción o de la presunción

[539] BEOAZ 1968, pp. 510-512.Sobre la tumba de san Pedro, v. Gnilka, 2003: 106-121.
[540] Se trata de la tesis doctoral de Ana Mafé García ***Aportes desde la Historia del Arte al turismo cultural: el Santo Cáliz de Valencia como eje del relato turístico que sustenta el Camino del Santo Grial en el siglo XXI*** -https://www.lasprovincias.es/valencia-ciudad/pruebas-caliz-valencia-santo-grial-ultima-cena-.20190227151811-nt.html (noticia del 27 de febrero de 2019). Otras investigaciones aún más recientes del investigador de la Universidad Politécnica de Valencia Manuel Zarco lo relacionan con una cita del Apocalipsis (Ap 15,2) -https://www.abc.es/ espana/comunidad-valenciana/abci-nuevo-descubrimiento-refuerza-autenticidad-santo-caliz-valencia-201904141309_noticia.html (noticia del 15 de abril).
[541] http://www.linteum.com/ces-que-es-la-sindonologia.php
[542] http://www.linteum.com/el-santo-sudario-de-oviedo.php
[543] Interesantes aportaciones las ofrecen Minquet Micó, Fita Revert y Sebastiá Domínguez (2007) y Solero Roca (2007). Un ejemplo es el examen realizado en 1999 al cuerpo del obispo Manuel Irurita, asesinado en 1936, que se encuentra en la capilla del Cristo de Lepanto de la catedral de Barcelona, para determinar su autenticidad ante las declaraciones de algunas personas que afirmaban haberlo visto con vida al acabar la guerra. Fue realizado por **el** profesor de la Universidad del País Vasco Dr. **Francisco Etxeberria Gabilondo**, presidente de la Sociedad de Ciencias Aranzadi, que luego ha venido trabajando en la exhumación de numerosos cuerpos hallados en fosas (https://www.religionenlibertad.com /blog/15931/ adn-irurita.html, artículo de Jorge López Teulón, del 9 de junio de 2011).

fundada sólo valdrá cuando el culto tenga la recomendación de la antigüedad, conforme a lo decretado en 1896 por la Sagrada Congregación de Indulgencias y Sagradas Reliquias, al siguiente tenor: «Las reliquias antiguas deben conservarse en la veneración que han tenido hasta ahora, a no ser que, en algún caso particular, haya argumento cierto de ser falsas o supuestas» (n. 55).

Este papa preparó los trabajos del Código de Derecho Canónico, terminado por Benedicto XV y promulgado en 1917, se ocupa en diferentes lugares de su culto (cc-.1255.2, 1281-1289 y 2326) recoge, en parte, lo allí dispuesto, por ejemplo en el c. 1286

Los Ordinarios del lugar no permitirán que por meras conjeturas, por argumentos que no pasan de probables o por simples prejuicios, se promuevan discusiones relativas a la autenticidad de las agradas reliquias, sobre todo en la predicación, en libros, efemérides o revistas destinadas a fomentar la devoción, especialmente si se emplea un lenguaje burlón o despectivo.[544]

Su culto ha sido legitimado por el Concilio Vaticano II - constitución *Sacrosanctum Concilium*, n. 111-, el CIC de 1983 (sobre prohibición de su venta - c. 1190.1-2 y su colocación en la dedicación de iglesias- c. 1237.2), el Catecismo de la Iglesia Católica (CEC) -n. 1674- y la Ordenación General del Misal Romano (OGMR) -nn. 277 y 302-, el Ritual de dedicación de iglesias (1977) y las disposiciones de las Congregaciones para el Culto Divino y Disciplina de los Sacramentos (sobre la piedad popular, de 1982, y sobre la peregrinación de reliquias insignes de beatos, de 2016) y para la Causa de los Santos (sobre su autenticidad y conservación, de 2017).[545] Así, en el documento de 1982 se afirma

El Concilio Vaticano II recuerda que 'de acuerdo con la tradición, la Iglesia rinde culto a los santos y venera sus imágenes y sus reliquias auténticas'. La expresión 'reliquias de los Santos' indica ante todo el cuerpo - o partes notables del mismo - de aquellos que, viviendo ya en la patria celestial, fueron en esta tierra, por la santidad heroica de su vida, miembros insignes del Cuerpo místico de Cristo y templos vivos del Espíritu Santo (cfr. 1 Cor 3,16; 6,19; 2 Cor 6,16). En segundo lugar, objetos que pertenecieron a los Santos: utensilios, vestidos, manuscritos y objetos

[544] Miguélez Domínguez, Alonso Morán y Cabreros de Anta, 1947: 484.

[545] La legislación diocesana sobre este tema fue fijada, antes del Código de Derecho Canónico de 1917. por el Concilio Provincial de 1908 (Crovetto Posse, 2009: 236-237 y 252). Entre aquel y el Concilio vaticano II se sitúa el sínodo diocesano de 1943, que sustituyó al de 1697 y que, por cierto, constituye en su publicación un retroceso de siglos, al publicarse en latín (*Synodus caesaraugustana ab Rigoberto Domenech Valls Archiepiscopo huius Archidioecesis, in Metropolitana Ecclesia SMI. Salvatoris celebrata diebus a XXV februarii ad IV martii anno MCMXLIII*, Caesaraugustae, 1943, liber III, pars II, tit. VI, const. CCLXXVI, referente al culto al sagrado Corazón de Jesús, la Virgen y los santos, las imágenes y reliquias, pp. 508-512, en concreto las disposiciones nn. 977 y 978, sobre la exposición y el culto de las reliquias (pp. 512-513).

que han estado en contacto con sus cuerpos o con sus sepulcros, como estampas, telas de lino, y también imágenes veneradas (n. 236).

El Misal Romano confirma la validez del 'uso de colocar bajo el altar, que se va a dedicar, las reliquias de los Santos, aunque no sean mártires'. Puestas bajo el altar, las reliquias indican que el sacrificio de los miembros tiene su origen y sentido en el sacrificio de la Cabeza, y son una expresión simbólica de la comunión en el único sacrificio de Cristo de toda la Iglesia, llamada a dar testimonio, incluso con su sangre, de la propia fidelidad a su esposo y Señor. (...) Las diversas formas de devoción popular a las reliquias de los Santos, como el beso de las reliquias, adorno con luces y flores, bendición impartida con las mismas, sacarlas en procesión, sin excluir la costumbre de llevarlas a los enfermos para confortarles y dar más valor a sus súplicas para obtener la curación, se deben realizar con gran dignidad y por un auténtico impulso de fe. En cualquier caso, se evitará exponer las reliquias de los Santos sobre la mesa del altar: ésta se reserva al Cuerpo y Sangre del Rey de los mártires (n. 237).

El Ritual de dedicación de iglesias y altares de 1977 establece que se conservará la tradición de colocar reliquias de mártires o de otros santos,[546] evidenciando, por su tamaño, que son partes de un cuerpo humano, evitando colocar partículas diminutas, y averiguando diligentemente su autenticidad, siendo preferible dedicar un altar sin ellas que colocar algunas que sean dudosas. El cofre que las contiene ha de colocarse debajo del altar, no sobre el mismo ni dentro de él. El momento preciso es después de la liturgia de la palabra, después del Credo, como comienzo del rito de dedicación, antes de las letanías de los santos y de la plegaria de dedicación. Si se trata de la dedicación de un altar se señala**:**

"Toda la dignidad del altar le viene de ser la mesa del Señor. Por eso los cuerpos de los mártires no honran el altar, sino que éste dignifica el sepulcro de los mártires. Porque, para honrar los cuerpos de los mártires y de otros santos y para significar que el sacrificio de los miembros tuvo principio en el sacrificio de la Cabeza, (29) conviene edificar el altar sobre sus sepulcros o colocar sus reliquias debajo de los altares, de tal manera que «vengan luego las víctimas triunfales al lugar en que la víctima que se ofrece es Cristo; pero él sobre el altar, ya que padeció por todos, ellos bajo el altar, ya que han sido redimidos por su pasión». (30) Esta disposición repite, en cierta manera, la visión de san Juan en el Apocalipsis: «Vi al pie del altar las almas de los asesinados por proclamar la

[546] Ejemplos de entrega de reliquias son los de santo Dominguito de Val y de san Pedro Arbués a las parroquias erigidas con sus nombres en el barrio zaragozano de Delicias (BEOAZ 1962, pp. 663-566, y 1968, pp. 744-746). En 1969, aprovechando el último reconocimiento del cuerpo de san Braulio para colocarlo en el altar mayor del Pilar de acuerdo en su adaptación a las nuevas disposiciones del Concilio Vaticano II, de cara el pueblo, se apartó una reliquia para entregarla a la parroquia de su advocación, erigida en 1942; entre 1930-1939, debido a las obras en el Pilar, el cuerpo del santo obispo estuvo depositado en la capilla de santa Ana (Domingo Pérez, 1988: 731-732 y 736).

palabra de Dios y por el testimonio que mantenían». (31) Porque, aunque todos los santos son llamados, con razón, testigos de Cristo, sin embargo, el testimonio de la sangre tiene una fuerza especial que sólo las reliquias de los mártires colocadas bajo el altar expresan en toda su integridad".[547]

Juan Pablo II dictaminó normas sobre la extracción de reliquias del Sagrario Apostólico (1994).[548] Las últimas disposiciones del Vicariato de Roma de 2009 sobre la concesión de reliquias conservadas en la lipsanoteca de la diócesis de Roma.[549]

La citada instrucción de 2017, en su introducción, ratifica el culto a las reliquias y sus diferentes categorías:

Las reliquias en la Iglesia han recibido siempre una especial veneración y atención porque el cuerpo de los Beatos y de los Santos, destinado a la resurrección, ha sido en la tierra el templo vivo del Espíritu Santo y el instrumento de su santidad, reconocida por la Sede Apostólica mediante la beatificación y la canonización. Las reliquias de los Beatos y de los Santos no pueden ser expuestas a la veneración de los fieles sin el correspondiente certificado de la autoridad eclesiástica que garantice su autenticidad.

Tradicionalmente son consideradas *reliquias insignes* el cuerpo de los Beatos y de los Santos o partes considerables de los propios cuerpos o el volumen completo de las cenizas derivadas de su cremación[550]. A estas reliquias los Obispos diocesanos, los Eparcas, cuantos a ellos son equiparados por el derecho, y la Congregación de las Causas de los Santos reservan un especial cuidado y vigilancia para asegurar su conservación y su veneración y para evitar los abusos. Por lo tanto, deben custodiarse en específicas urnas selladas y colocadas en lugares que garanticen su seguridad, respeten su carácter sagrado y favorezcan el culto.

---

[547] Las citas que utiliza el Ritual son la siguientes:

- 29. Cf. Misal romano, Común de mártires 8, oración sobre las ofrendas.
- 30. S. Ambrosio, Carta 22, 13: PL 16, 1023; cf. Pseudo Máximo de Turín, Sermón 78: PL 57, 689490.
- 31. Ap 6, 9.

Un ejemplo es la dedicación del templo y consagración del altar de la parroquia de Nª Sª de los Dolores de Zaragoza el 9 de septiembre de 2018 con motivo de los cincuenta años de su erección.

[548] Fernández Catón, 2003: 65.

[549] www.ufficioliturgicoroma.it/public/reliquie/reliquie_SP.pdf

[550] El CIC de 1917 (c. 1282. 2) solo se refiere a las insignes: "el cuerpo, la cabeza, un brazo, el antebrazo, el corazón, la lengua, una mano, una pierna o aquella parte del cuerpo en que el mártir padeció, con tal que esté íntegra y no sea pequeña". También ha existido otra clasificación: de primer, segundo y tercero grado, referentes, respectivamente a un fragmento del cuerpo de un santo o persona que es tenida por tal sin estar aún canonizada; un fragmento de su vestimenta o de algún objeto utilizado por el (presunto) santo o asociado a su martirio. cualquier objeto que haya tocado alguna de primer grado o la tumba del santo (Minguet Micó, Fita Revert y Sebastiá Domínguez, 2007: 211-220, 215).

Son consideradas *reliquias no insignes* los pequeños fragmentos del cuerpo de los Beatos y de los Santos o incluso objetos que han estado en contacto directo con sus personas. A ser posible deben ser custodiadas en tecas selladas. En cualquier modo, deben ser conservadas y honradas con espíritu religioso, evitando cualquier forma de superstición y de comercialización.

Una disciplina similar se aplica también a los *restos mortales* (*exuviae*) de los Siervos de Dios y de los Venerables, cuyas Causas de beatificación y canonización están en proceso. Hasta que no sean elevados al honor de los altares por medio de la beatificación o de la canonización, sus restos mortales no pueden gozar de ningún culto público, ni de esos privilegios que están reservados solo para el cuerpo de quien ha sido beatificado o canonizado".

La ofrenda de reliquias sigue formando parte de las misas de canonización de los santos, como ocurrió con san Pablo VI, san Oscar Arnulfo Romero y los demás que lo fueron el 14 de octubre de 2018.[551]

El caso español: de la Guerra de la Independencia a la Guerra Civil.

La Guerra de la Independencia provocó grandes daños en el patrimonio religioso español; por citar el caso de la diócesis de Zaragoza, fueron destruidos los santuarios de la Virgen del Águila en Paniza y el de la Virgen de Magallón. Es conocida la devastación producida en la ciudad por los dos Sitios, en especial con la destrucción del monasterio jerónimo de Santa Engracia, y también del busto relicario de plata de la santa, regalado por Benedicto XIII en 1415, que se guardaba en la Seo después de la voladura del cenobio, que tuvo que fundir el Ayuntamiento en 1810 para pagar con su plata gastos de la ocupación francesa. La cripta, que empezó a ser desescombrada en 1813, se consagró en 1819, pero el templo actual (Monumento Nacional desde 1882) tuvo que esperar a finales del siglo, pues fue construido entre 1891 y 1899[552].

Las supresiones de las órdenes religiosas por los franceses y por los liberales durante el Trienio y la definitiva exclaustración de 1835 provocó en ocasiones el traslado de las

[551] https://www.aciprensa.com/noticias/estas-son-las-reliquias-de-los-7-santos-que-estuvieron-en-la-misa-de-canonizacion-93600

[552] Con ocasión de la apertura al culto de la cripta se publicó la obra de Vicente del Campo: *Memoria sobre el santuario de los innumerables mártires de Zaragoza: su destinación, diligencias del Illmo. Ayuntamiento para la conservación de las principales reliquias y sobre su restablecimiento*, Zaragoza [s.n.], 1819 (por Mariano Miedes).

reliquias que conservaban a catedrales e iglesias, como ya había ocurrido durante el Trienio Liberal:

- El cuerpo de san Indalecio y también los de san Voto y san Félix pasaron de san Juan de la Peña a la catedral de Jaca;
- El Santo Dubio de Cimballa (Zaragoza, diócesis de Tarazona), referente a un milagro eucarístico, fue llevado desde el monasterio de Piedra al pueblo en 1821 y 1836, mientras el alar relicario se conserva en la Real Academia de la Historia.[553]
- Los restos de san García, abad de San Pedro de Arlanza, fueron depositados en 1841 en la colegiata de Covarrubias.
- La catedral de Toledo fue el destino de las reliquias de san Raimundo de Fitero, fundador de la Orden de Calatrava, desde el monasterio del Monte Sión, donde estaban desde el siglo XV.
- El monasterio navarro de Leyre recuperó en 1978 las reliquias de su abad san Virila, que habían sido llevado a la catedral de Pamplona. En 1825 y 1835 se llevaron a su pueblo natal, Tiermas (Zaragoza), desaparecido bajo las aguas del pantano de Yesa, lo que hizo que las que allí se conservaban pasaran al monasterio.
- En el mismo cenobio estaban las de las santas Nunilo y Alodia, que también tuvieron su peregrinaje: su pueblo natal de Adahuesca consiguió parte de en 1672. Durante la invasión napoleónica, fueron ocultadas en el archivo. En Adahuesca permanecieron entre 1821-1826. En 1836, fueron trasladadas a Sangüesa y en 1862 hubo un reparto: la arqueta pasó a Pamplona (está en el Museo de Navarra), las cabezas quedaron en Sangüesa y el resto de las reliquias en otra vez a Adahuesca; su relicario quedó destruido en gran parte en 1949 por un incendio; restaurado en 1950, fue colocado en el altar mayor de la parroquia. La catedral de Pamplona cedió parte de las suyas a los monjes cuando volvieron en 1954. Cuando los monjes regresaron en 1954, intentaron que se les devolviera parte de las reliquias, cosa que no logró hasta que la catedral de Pamplona les cedió parte de las que tenía.[554]

[553] González Zymla, 2013.
[554] http://etno.patrimoniocultural.aragon.es/adhuesca/santas.htm y Roma y Grupo de Antropología Religiosa, 2001.

El culto tradicional se hacia las reliquias se mantuvo también en forma de novenas - como las dedicadas a los Innumerables Mártires[555], las de santa Vicenta en Cantavieja y las santas reliquias de Ambel[556]- y gozos, como en Valencia y Cataluña.[557]

La exclaustración no supuso la desaparición de la vida religiosa no desapreció, que repuntó con nuevas congregaciones de vida activa, especialmente femeninas, cuyos fundadores incrementaron el santoral. Se pueden citar a las Carmelitas de la Caridad, fundadas por santa Joaquina de Vedruna (+1854) y a los Misioneros Hijos del Corazón de María (Claretianos), obra de san Antonio María Claret (+1870). Los restos de ambos se encuentran en Vic.[558]

También hubo mártires, como los franciscanos asesinados en Damasco por los drusos en 1860 (beatificados en 1926) cuyos cuerpos e veneran en su iglesia de la capital siria, y los mártires de Vietnam (canonizados en 1988),[559] que proporcionaros sus primeros santos a Lugo, Asturias y Vizcaya cuyos restos fueron trasladados a España:

- La cabeza de san José María Díaz Sanjurjo (+1857 fue trasladada al convento dominico de Ocaña en 1891;
- Los restos de san Melchor García Sampedro o Melchor de Quirós (1858) fueron traídos a Oviedo en 1889;

---

[555] Franco, Juan Francisco: *Resumen histórico y piadoso novenario de los Santos Innumerables Mártires de Zaragoza: que publica su ilustre y antiquísima Hermandad*, Zaragoza : [s.n.], 1877 (Tip. de Mariano Salas, Sucesor de Magallón) y Supervía y Lostalé, Mariano, obispo de Huesca (1835-1918): *Breve noticia de la iglesia parroquial de Santa Engracia y de los innumerables Mártires de Zaragoza y piadoso novenario de estos gloriosos Santos*, Huesca : [s.n.], 1908 (tip. de Castanera y Pascual).

[556] http://cantaviejaturismo.blogspot.com/2015/10/santa-vicenta-martir.html cita la novena publicada en 1929 por el escolapio Calasanz Rabaza con el texto del himno de la santa (no recogida en el catálogo del Patrimonio Bibliográfico Español, que sí cita ejemplares de la *Novena que edita la Parroquia de Ambel en honor de las Santas Reliquias que se veneran en la misma: con un breve resumen de su historia* (Zaragoza: Tip. E. Berdejo Casañal, 1929). Este catálogo cita, entre otras, las novenas de san Andrés venerado en Estella (Estella, 1850), santa Librada (Madrid, 1857, escrita por el obispo de Ibiza), el papa san Urbano (Pamplona, 1910 y 1919), san Felicísimo (Bilbao, 1927)…

[557] Sobre santos venerados en la diócesis de Gerona se publicaron gozo en catalán en Gerona y Olot dedicados a santa Cecilia (1850), san Eudaldo (1872 y 1926), san Ferreol (1890, 1894, 1900), san Sinforiano (1880 y 1900 - y en español, en Barcelona, 1872), san Ponce (1897), san Grato (1901 y 1947) y en español los de santa Crescencia (1936). En Valencia se publicaron gozos en español dedicados a las espinas de Nuestro Señor veneradas en el colegio del Corpus Christi (hacia 1811 y 1850) y a las reliquias de san Vicente Ferrer existentes en el mismo lugar (hacia 1811) y al beato Nicolás factor, cuyas reliquias estaban en la parroquia de san Martín (1815 y 1822).

[558] https://www.religionenlibertad.com/blog/60105/2110-san-antonio-claret-sallent-vic.html

[559] La persecución a los cristianos sirvió de excusa a la intervención de Francia, que inició así su colonización en Indochina, y que contó con el apoyo español, entre 1858-1862, aspecto estudiado por Alejandre Sintes, 2006. Un artículo divulgativo de 2018 puede consultarse en https://www.abc.es/historia/abci-heroica-conquista-espanola-vietnam-ante-vileza-francia-napoleon-201709130245_noticia.html

- El cuerpo de san Valentín de Berriochoa (+1861) fue trasladado a Elorrio (Vizcaya) en 1886;
- El de san Jerónimo Hermosilla (+1861) se venera desde 1906 en la catedral de Santo Domingo de la Calzada,
- Los restos de san Pedro Almató (+1861) desaparecieron en Vic (a donde se llevaron en 1888) en 1936.

En los años veinte del pasado siglo América dio dos mártires, prácticamente desconocidos en España. En Brasil fue asesinado en 1924 el sacerdote gallego Manuel González Gómez con un monaguillo suyo; en 1964 sus cuerpos fueron llevados a la parroquia de Nonoai (diócesis de Federico Westphalen), después de haber peregrinado durante tres meses por todas la as parroquias diocesanas, y después de su beatificación en 2007 fueron colocados bajo el altar mayor de la iglesia parroquial.[560] En México fue martirizado en 1927 el claretiano catalán Andrés Solá (beatificado en 2005), cuyos restos fueron trasladados a León e inhumados en la iglesia del Corazón de María en 1943.[561]

Durante parte del siglo XIX y primer tercio del siglo XX el anticlericalismo se extendió de forma muy potente. En determinados momentos se expresó con episodios muy violentos, con el Trienio Liberal, las matanzas de 1835 y la revolución de 1868[562]. El siglo XX comenzó con la Semana Trágica de Barcelona (26 de julio-2 de agosto de 1909), con numerosos incendios de iglesias, destrucción de archivos parroquiales, profanación de tumbas, vejaciones a sacerdotes y religiosos. Entre otros casos pueden citarse la profanación del cuerpo incorrupto de la venerable Ángela Serafina Prat y la destrucción de las reliquias de san Cucufate, venerado en su parroquia y procedente del

[560] http://www.postulazionecausesanti.it/manuel-gomez-gonzalez-e-adilio-daronch-2/

[561] http://www.109cmf.org/es/recursos/documentos/p-andres-sola-molist-martir-claretiano-en-mexico/. Está en proceso de beatificación el agustino palentino Abilio gallego Abad, asesinado en China con un catequista casado en 1933.

[562] Desde el martirio del beato Marcos Criado, trinitario, durante la Guerra de las Alpujarras en 1569 (beatificado en 1899) y de los beatos jesuitas "Mártires de Brasil" asesinados por piratas calvinistas en 1570 en aguas de la isla canaria de La Palma (culto confirmado en 1854) no había habido mártires en España. Es significativo que los tres procesos por presunto martirio habidos antes de 1934 se refieran a Cataluña: se refieren al obispo de Vich, asesinado por los liberales en 1823, Ramón Strauch (se abrió en 1933); al claretiano Francisco Crusats, que lo fue durante La Gloriosa en La Selva (Barcelona) en 1868 (abierto en 1955), y el Hermano Licarión, de las Escuelas Cristianas, suizo, asesinado durante la Semana Trágica en Barcelona y cuyo proceso diocesano se desarrolló entre 1966 y 1967. Además, entre el grupo de "nuevos mártires" dados a conocer con ocasión del Jubileo del año 2000 se incluyen a tres seglares muertos en el Levante, Salvador Perles y Juan Bautista Perpiñá, asesinados en diciembre de 1904 en Valencia, y dos víctimas de la Semana Trágica, el sacerdote Ramón Riu y el franciscano Ramón Usó, de ninguno de los cuales se ha abierto proceso de beatificación.

monasterio de San Cugat del Vallés, y de santa Madrona, veneradas en su nueva parroquia.[563]

En 1931, menos de un mes después de proclamada la República, los incendios del mes de mayo destruyeron un gran patrimonio histórico y artístico en Madrid y en diferentes ciudades. El incendio de la iglesia jesuita de la calle de la Flor provocó la destrucción de la práctica totalidad del cuerpo de san Francisco de Borja.[564] Este anticlericalismo violento alcanzó sus cotas más altas con la guerra civil[565]. Mucho más generalizada que el asesinato de sacerdotes, religiosos y seglares fue el odio encarnizado con el fueron destruidos los edificios, ornamentos, archivos, etc. En la diócesis de Cuenca se estimó que fueron destruidos 1000 relicarios y en la de Gerona 148; en Vic un "rasgo muy particular de esta comarca fue el ensañamiento en las profanaciones, que afectaron, por ejemplo, a 500 relicarios y se ensañaron en los enterramientos sacros" como la tumba del obispo Torras y Bages (fallecido en 1916 y declarado venerable en 1992).[566]

Entre los cuerpos profanados destacan los de san Pascual Bailón, y san Ramón Nonato, san Julián de Cuenca, la beata Josefa de santa Inés de Beniganim, etc. Otros fueron profanados, pero recuperados, como los de la beata María Ángela Astorch, en Murcia. Los de la beata Petra de San José fueron robados del templo de San José de la Montaña en Barcelona y escondidos, no siendo hallados hasta 1983.[567]

---

[563] Serra de Manresa, 2009: 182 y 206-207.

[564] "El altar de las reliquias, donde estaban las de San Francisco, junto con otros santos, quedó completamente destruido, las urnas fundidas y los restos calcinados. Sin embargo, algún tiempo después del incendio, el arquitecto D. Pedro Muguruza Otaño y D. Alberto Fontana, reunieron los restos óseos que encontraron entre las ruinas, depositándolos en un arca de madera que se conservó en casa de la madre de D. Pedro. En 1942, el superior de los jesuitas P. Ignacio Romaña, llevó el arca al Instituto de Medicina Legal con el fin de que trataran de identificar los restos de San Francisco. El trabajo fue encomendado a una comisión de forenses, correspondiendo el peritaje al Prof. D. Manuel Pérez de Petinto y Bertomeu, de familia vinculada a Mallen, quien con la ayuda de técnicas pioneras para la época, pudo constatar que se encontraban mezclados los restos de tres personas, decantándose por los de una de ellas, en virtud al hecho de haber encontrado en las mismas señales de la enfermedad de gota que padeció el santo, así como a la ausencia de restos del maxilar inferior que, en 1617, fue entregado al cardenal D. Gaspar de Borja. Como consecuencia del informe, el obispo D. Leopoldo Eijo y Garay, extendió en 1944, la correspondiente auténtica y esos restos calcinados fueron depositadas en una urna de plata, costeada por la duquesa de Lerma, en cuya casa recaía el patronato sobre las reliquias, la cual se venera actualmente en un altar del crucero de la iglesia que los jesuitas tienen en la calle Serrano de Madrid" (http://cesbor.blogspot.com/ 2015/01/las-reliquias-de-san-francisco-de-borja. html). Un estudio reciente sobre estos acontecimientos y otros sucedidos hasta 1933 es el de González Calleja (2019).

[565] Existen muchas obras sobre esta cuestión, desde una visión antropológica, como la de Delgado Ruiz, 1992 y otras desde una perspectiva histórica: Barrios Rozúa, 2007; López Villaverde, 2008; Hernández Figueiredo, 2009; Thomas, 2014

[566] Montero, 1961: 632, notas 7 y 8 y 635.

[567] https://www.levante-emv.com/horta/2017/06/25/misterio-huesos-madre-petra/1585091.html

El alto precio en vidas de la Iglesia española proporcionó numerosos mártires[568] cuyas reliquias se veneran en diferentes lugares, destacando el cementerio de Paracuellos de Jarama y el Valle de los Caídos, aunque los cuerpos de muchos de ellos no fueron nunca localizados.[569]

Nuevos santos, nuevas reliquias en Aragón

En el siglo XIX se veneraban numerosas reliquias en las parroquias zaragozanas, como muestran los informes de la visita pastoral de 1849 del Archivo Diocesano de Zaragoza. Cabe destacar también la publicación del libro de Julio Bernal Soriano, así como la descripción de las veneradas en Torrecilla de Alcañiz.[570] De esta relación se puede deducir:

- Buena parte de las reliquias se refieren a santos tradicionales patronos de los pueblos, a los que raramente están dedicadas parroquias y venerados más bien en ermitas (santos Águeda, Blas, Fabián y Sebastián, Lucía, Quiteria…), cuya procedencia sería difícil de dilucidar.
- Hay pocas de santos de la Edad Moderna: Francisco de Borja, Francisco Javier, José de Calasanz, Juan de la Cruz, Pascual Bailón y Teresa de Jesús, y los entonces beatos José Oriol y Salvador de Horta.
- Hay santos procedentes de Alemania (la "mina" de las Once Mil Vírgenes, como santa Pantaria o santa Ana de Cariñena), Roma, Cerdeña[571] y América (una reliquia de santa Rosa de Lima).

---

568 Las biografías de estos mártires hasta 2013 pueden consultarse en Cárcel Ortí, 2013. La lista de causas puede consultarse en

569 En Madrid, de los 427 sacerdotes asesinados (solo unos poco beatificados), un parte importante descansan en la cripta de la catedral de la Almudena y en el cementerio de Paracuellos, pero más de la mitad (2019) permanecen aún en paradero desconocido: Arzobispado de Madrid, 2019: 757-767.

570 Archivo Diocesano de Zaragoza, Visitas Pastorales, 1849, 3 tomos; Bernal Soriano, 1880 - se han omitido las referencias a los *lignum crucis*, salvo alguna excepción, y las referencias a los mecenas que las proporcionaron- y Pardo Sastrón, 1889. En los informes de 1849 en muchos casos solo se indica la existencia de relicarios, del material del que estaban hechos y de su peso. Hay que tener en cuenta los destrozos de la Guerra de la Independencia y de la primera guerra carlista.

571 En las primeras décadas del siglo XVII también Cerdeña vivió su particular "invención de cuerpos santos", como en las catacumbas romanas, que sirvieron para azuzar la rivalidad entre Cagliari y Sassari (Depalmas y Galiñanes Gallén, 2017). Algunas llegaron a Aragón, como el cuerpo de la mártir santa María, entregado por Pedro de Tarazona en 1626 a los jesuitas de Huesca, venerándose en la iglesia de San Vicente o de la Compañía, sobre lo que da amplias referencias Cabré, 1995: 248-252, con noticias sobre sus vicisitudes en los siglos XIX y XX, hasta 1978. Los jesuitas han abandonado Huesca al acabar el curso pastoral 2018-2019.

- También aparecen algunos santos aragoneses, como san Valero, san Lamberto o san Pedro Arbués y reliquias procedentes del filón zaragozano del monasterio de santa Engracia.
- En algunos pueblos se puede observar que había una importante colección de reliquias: Aranda de Moncayo, Badules, El Burgo de Ebro, Monegrillo, Utebo y Valderrobres.
- En unos casos da la impresión que la posesión de una reliquia afianzó el culto a los patronos, pero en otros hizo que surgiesen nuevos patronazgos o se incorporasen como copatronos, como en Lécera o Ricla.

He aquí un cuadro de las citadas en 1849 y de las que también da noticia dicho sacerdote.

TABLA I: RELIQUIAS EN LA DIÓCESIS DE ZARAGOZA EN EL SIGLO XIX

Pueblo	1849	1880
Abénfigo	S. Pedro Mártir	
Aguilón		Ss. Cristina y Pedro Arbués
Ainzón	S. Severino	
Alborge	Ss. Lorenzo y Águeda	
Alcañiz	Ss. Pedro, Ildefonso, Águeda	Cabeza de santa Victoria en el oratorio de los condes de Samitier
Alcorisa	Ss. Sebastián y Pedro apóstol	
Alfocea	Ss. Blas, Cristóbal (dos), Lupercio mártir	
Alforque	Ss. Pedro apóstol y Pudenciana	Ss. Fabián y Sebastián
Allueva	"reliquia una que se titula (sic) los patronos la sunción (sic) de Ntra. Sª i (sic) Sn Luis"	
Anadón	Ss. Blas, Bárbara, Águeda	
Andorra	Ss. Mártires, S. Macario (para las procesiones), ss. Blas y Águeda	
Anento	Ss. Blas, Cenón y Águeda	
Aranda	Ss. Pedro, Pedro Arbués, Teresa de Jesús, Antonio Abad, Sebastián, Francisco de Borja, Millán cura de Berdejo, Jerónimo, Andrés apóstol, Roque, Bartolomé apóstol, Bárbara, Blas, Basilio, Clara, Quiteria, Apolonia, Inés	
Arándiga	SS. Cosme y Damián (patronos), Antonio de Padua, Sebastián, Bartolomé, Úrsula, Cristóbal	
Ariño	Ss. José y Ramón	
Azuara	Ss. Fabián y Sebastián; José y Teresa (en la ermita del santo)	
Badules	Ss. Fabián, Valeriano, Sebastián, Ceferino, Pablo mártir Aquilino, Emiliano, Apolonia, Antonio de Padua, Ginés, Once Mil Vírgenes, Primiciano, Revocato, Catalina, Cornelio, Cipriano, Blas, Cristóbal, Bárbara, y Apolonia	
Bañón		Dos cuerpos de mártires o su mayor parte
Calatorao	S. Bartolomé y del Sto. Cristo	
Cañada de Verich	Ss. Blas y Ana (patronos) y otras	

Cariñena	Ss. José, Clemente, Gregorio, Valero (brazo) Ana mártir (cabeza)	S. Columbano (cuerpo)
Caspe	Vera Cruz	
Castelnou	S. Valero (hueso)	
Chiprana	S. Blas (patrón del pueblo)	
Codos	Ss. Mª Magdalena (hueso y cabellos), Antonio Abad, Ignacio, Honorato, Blas, Vicente, Rufina, Pedro y Raimundo	Sta. Águeda
Cosuenda	Ss. Bernabé y Jerónimo	
Crivillén	Ss. Fabián y Sebastián, Roque, Gil y Ramón y "se venera otra por tradición sin saber de quién es"	
Cuencabuena	Sta. espina, S. Martin y Ss. Felipe y Santiago	
Daroca-S. Pedro[572]	S. Pedro	
Ejea-El Salvador	Pila bautismal "en la que se asegura con fundamento" fue bautizado san Gaudioso, obispo de Tarazona, en el oratorio de Escorón, de los Condes de Torresecas	
El Burgo de Ebro	Ss. Pedro Apóstol, Esteban, Ana, Polonia, Teresa, Innumerables Mártires, Bartolomé Blas, Lucía Vicente, Antonio de Padua, Lorenzo y Jorge	
Épila	Ss. Frontonio (cabeza) y Pedro Arbués (dedo)	
Escatrón	Ss. Águeda, Antonio, Roque, Antonio de Padua, Cristóbal, Blas, Gregorio, Lucia, Agustín y del Pilar	
Estercuel	Ss. Toribio y Fabián y Sebastián	
Gallocanta	Ss. Pedro y Mártires de Zaragoza	
Gallur		Bto. Agno
Gelsa		S. Pedro mártir (parroquia) y Sta. Espina (convento)
Híjar		Ven. Pedro Selleras (en el convento de Nª Sª de los Ángeles)
Jatiel	Ss. Fco. Javier (patrón) y Victorián	
Jaulín	Ss. Blas, Marcelino, ¿Paniano?	
Juslibol	S. Pantaleón, patrón (canilla de su brazo) y ss. Agustín, Quiteria, Sebastián, Águeda y Lucía	
La Almolda	Sta. Quiteria, patrona	
La Fresneda		S. Felicísimo
Lagata	Ss. Bárbara y Polonia y de la Stma. Cruz	
Lagueruela	Ss. Pedro apóstol, Bernabé, Fabián y Sebastián, Blas, Águeda, Apolonia	
La Hoz de la Vieja	S. Antonio e Innumerables Mártires de Zaragoza	
La Muela	S. Clemente	
La Puebla de Albortón	Ss. Sebastián (patrón) y Rosa de Lima	
Las Cuevas de Cañart	Ss. Blas y Bárbara	
La Sierra de Luna	Ss. Águeda, Pedro Mártir, Lucía	
Lécera	Sta. Cenobia	

[572] En la parroquia de San Miguel a ambos lados del altar mayor dos urnas doradas con abundantes reliquias de santos mártires autentificadas por los arzobispos de Caller (esto es, Cagliari, Cerdeña) y las testimoniales del vicario general del arzobispado, concediendo licencia para su veneración, que se presentaban en la vista pastoral (Visita Pastoral 1849, tomo 2, nº 103).

Letux	S. Atanasio, patrón	
Longares		Ss. Vicente y Gonzalo
Luceni		Sta. espina
Luesma	S. Cristóbal	
Manchones	Ss. Pablo, Apolonia y Pedro Mártir	
Martín del Río	Una de los santos patronos (¿Ss. Fabián y Sebastián?	
Mas de las Matas	Sta. Flora (en su ermita)	
Mas del Labrador	S. Juan Bautista	
Monegrillo	Ss. Teodoro, Clemente, Facunda, Próspero, Fausto, Deudita, Cristina, Cándida, Plácida, Bartolomé, Antonio Abad, Ana, partícula del velo de la Virgen y capa de s. Francisco de Asís	
Moneva	S. Fausto (brazo)	
Monforte		Lignum crucis y ss. Felipe, Timoteo, Tomás Apóstol y Marcelo
Montalbán		S. Fausto
Montañana	S. Juan de la Cruz	
Nogueras	Sta. Lucía	
Nonaspe	Vera Cruz (sacada de la de Caspe); Santiago (sin auténtica, para las procesiones); S. Bartolomé (con auténtica)	
Ojos Negros	Ss. Indalecio, Próspero, Engracia, Blas	
Osera	Sta. Úrsula	
Paniza	Ss. Quiteria (una mayor y otra pequeña), Fabián, Lucio	
Pedrola		Sta. Espina y muchas otras
Pina	Ss. Gregorio Ostiense (patrón del pueblo), Sebastián, Roque, José de Calasanz, Valentín. Águeda	
Pitarque	Ss. Antonio de Padua y Clemente	
Portellada, La	Ss. Cosme y Damián	
Puertomingalvo	S. Blas	
Retascón	Ss. Blas (patrón del pueblo), Innumerables Mártires, Valentín, Pascual, Fortunato; Sta. Espina; Agnus Dei	
Ricla	Ss. Mª Magdalena (cabello), Teopompo y Sinesio (segundos patronos del pueblo), Gregorio Ostiense, Ana (de la cofradía de Nª Sª de Mediavilla)	
Rodén	Bto. José Oriol de Barcelona	
Rudilla	Ss. Bárbara, Grato y Constancia	Ss. Domingo y Quiteria
Samper de Calanda	Ss. Domingo y Quiteria	
Samper del Salz	Sta. Espina; Mártires de Zaragoza	S. Juan Bautista
S. Juan de Mozarrifar	S. Juan Bautista	Ss. Bartolomé y Antonino
Sta. Cruz de Nogueras	Ss. Bartolomé y Antonino	
Tierga	Ss. Rosa de Lina y Juan Bautista	S. Blas
Torralba de los Frailes	S. Blas	
Torralba de los Sisones		Dos altares de reliquias
Torrecilla de Alcañiz		Parte de la túnica de la Virgen, ss. Pedro y Pablo (sangre), ss. Fabián y Lucio, san Severiano (todo el cuerpo), santa Petronila (cabellos) y otras hasta 174
Tosos	Ss. Bartolomé (patrón del pueblo), Bárbara y	

	Blas	
Trasobares	Ss. Blas y Roque	
Urrea de Jalón	Ss. Mártires (se desconocía cuáles)	
Utebo	Ss. Lamberto, Ana, Antonio Abad, Ginés de Arles, Pedro Arbués, Domingo, Fabián y Sebastián, Pedro apóstol, Vicente mártir, Quiteria, Apolonia, Jerónimo, Mª Magdalena, Agustina, Once mil vírgenes	
Valconchán	Ss. Pascual Bailón, Toribio, Juan Bautista, Blas	
Valdealgorfa	Ss. Mª Magdalena, Lamberto e Innumerables Mártires	
Valdeltormo	Ss. Nicolás, Eleuterio, Quiteria y otro con nombre en blanco	
Valderrobres	Ss. Bartolomé, Blas, Úrsula, Águeda (dos), Bárbara, Mónica, Lucía, Polonia, Jerónimo, Felicísimo, Cristóbal y Bto. Salvador de Horta	
Valpalmas	Ss. Hipólito (titular de la parroquia), y Bárbara (patrona)	
Velilla de Ebro	S. Nicolás	
Villanueva de Gállego	Stas. reliquias	
Villar del Salz	Ss. Bárbara y Pedro mártir	
Villarroya de los Pinares	Ss. Roque (en la iglesia parroquial) y Benón (en su ermita)	
Vistabella	Ss. Quiteria, Bárbara, Roque y Bartolomé	
Zaragoza- San Lorenzo	Ss. Antonio (cabeza) y Once mil vírgenes (cabeza), Antonio, Lorenzo, Bartolomé, Roque, Blas (dos), Tiburcio, Polonia	
Zaragoza-San Nicolás	Ss. Nicolás (muela), Ginés, Blas, Teresa, Fabián y Sebastián, Cuatro Coronados	

Durante la Guerra Civil se produjeron numerosas profanaciones y destrucciones de reliquias: así, al acabar la guerra en la diócesis de Huesca solo se pudieron recuperar el 14% de los relicarios.[573] Se pueden citar los casos de san Urbez (cuyo cuerpo incorrupto fue quemado en octubre de 1936, salvándose unos pocos huesos),[574] las reliquias de Torrecilla de Alcañiz, etc. Entre las que se salvaron se destacan la Vera Cruz de Caspe o las reliquias de la Santa Espina de Samper del Salz y Gelsa y una mínima parte de la de Calaceite.

También hubo muchos mártires.[575] La ciudad martirial por excelencia en Aragón fue Barbastro, con el museo-santuario de los mártires claretianos y el santuario del Pueyo,

[573] Peñart y Peñart, 1992: 96. Se perdieron 214 y se recuperaron 32. Para otras diócesis de Aragón, v. Miguel García, 2008 e Ibarra Benlloch, 2011.
[574] Orús Villacampa, 1963.
[575] También hubo asesinados en otras persecuciones. Víctima del nazismo fue el cartujo zaragozano Rafael Cantero Gan, nacido el 1 de marzo de 1897 y fusilado con otros cartujos (uno de ellos navarros) 10 de septiembre de 1944 en Nocchi (Italia). Los japoneses ejecutaron en Filipinas el 9 de febrero de 1945 a un grupo de Clérigos de la Misión (Paúles) españoles, entre ellos Luis Ejeda Martínez, nacido en Albarracín el 18 de agosto de 1881. El misionero seglar del Instituto Español de Misiones Extranjeras,

con los restos de los beatos benedictinos, y la catedral con la tumba del obispo, beato Florentino Asensio. En la cripta de la catedral de Teruel se encuentran las tumbas de su obispo, el beato Anselmo Polanco, y de su Vicario general, el beato Felipe Ripoll. Los beatos mercedarios de Estercuel (Teruel) reposan en la cripta del monasterio del Olivar. Los beatos dominicos de Calanda descansan en la capilla del colegio Cardenal Xavierre de Zaragoza.

Y santos que no murieron violentamente. Entre los religiosos, podemos citar a san José de Pignatelli (+1811), jesuita zaragozano que trabajó por la restauración de la Compañía de Jesús, que se produciría tres años después de su muerte, cuyo cuerpo está en la iglesia del Gesù, de Roma; el venerable hermano Adolfo Lanzuela, de La Salle (+1976), cuyos restos se encuentran en la capilla del colegio La Salle Montemolín de Zaragoza, y el escolapio Pedro Díez (+1983), que reposa desde 1997 en la iglesia de santo Tomás de Aquino, del colegio de los Escolapios.

La primera congregación de vida activa española fundada en el siglo XIX fue la de Hermanas de la Caridad de Santa Ana (Anas), en Zaragoza, en 1804. Los sepulcros de sus fundadores, el venerable Juan Bonal (+1829), sacerdote, y la beata María Rafols (+1853), reposan en la iglesia del Noviciado, en Zaragoza, como también los de la superiora general Pabla Bescós (+1929). La otra fundada en Aragón en el siglo XIX fue la de las Hermanitas de los Ancianos Desamparados, lo fue en 1872 en Barbastro, por el venerable Saturnino López Novoa, fallecido en Huesca en 1905, y santa Teresa de Jesús Jornet e Ibars, cuyos cuerpos se encuentran en la casa general de Valencia. En la de las Angélicas de Zaragoza, al lado del Pilar, puede venerarse a santa Genoveva Torres Morales (+1956), que inició esta obra en Valencia en 1911 y al poco tiempo se estableció en Zaragoza. Muy reciente en el tiempo está la madre María Félix (+2001), fundadora de la Compañía del Salvador, natural de Albelda (Huesca) y licenciada en Ciencias Químicas por la Universidad de Zaragoza en 1930, cuyos restos descansan actualmente en el cementerio de la casa de Mota del Marqués en Valladolid.

Hay que citar a dos religiosas dominicas de clausura, que revitalizaron el convento de Olmedo (Valladolid): la venerable sor Teresita del Niño Jesús Pérez de Iriarte, navarra

Ángel Martínez Rodríguez, natural de Tierga, fue asesinado en Guatemala el 25 de julio de 1981 (http://newsaints. faithweb.com/new_martyrs.htm).

de Tafalla, que reposa en el monasterio de Nª. Sª. del Rosario, en Daroca, donde había ingresado y de donde salió para Olmedo, donde falleció en 1954; y la continuadora de su obra, sor Teresa Ortega (+1972), gallega cuya infancia transcurrió en Teruel (donde pasó el asedio de la guerra civil, con su hermana, Encarnación, numeraria del Opus Dei, también en proceso de beatificación), licenciada en Filosofía y Letras por la Universidad de Zaragoza en 1946 y dirigente diocesana de la Acción católica Femenina hasta su ingreso en la vida religiosa. Religiosa de vida activa fue la venerable Pilar Solsona (+1966), natural de Zaragoza, escolapia, que trabajó mucho por la expansión de su instituto en Argentina, Chile y Japón y provincial de Aragón, cuyo cuerpo se encuentra en el colegio del Inmaculado Corazón de María de Logroño.

Dos misioneros trabajaron en América: el venerable Mariano Avellana (+1904), claretiano de Almudévar, cuyo ministerio se desarrolló en Chile y que reposa en la basílica del Corazón de María de Santiago de Chile. En Nicaragua trabajó el siervo de Dios Bruno Martínez, escolapio natural de Moscardón, que falleció durante el terremoto de Managua de 1972. Más antiguo es san Ignacio Clemente Delgado, obispo dominico natural de Villafeliche, martirizado en Vietnam en 1838 y canonizado en 1988, que fue enterrado en la iglesia de Biu Chu, catedral desde 1960.

El único sacerdote canonizado es san Josemaría Escrivá de Balaguer (+1975), natural de Barbastro, que, siendo sacerdote diocesano de Zaragoza y viviendo en Madrid, fundó en 1928 el Opus Dei (prelatura personal desde 1982). Está enterrado en la iglesia prelaticia de Santa María de la Paz, de Roma. Miembros supernumerarios de esta prelatura fueron los esposos aragoneses Tomás Alvira y Paquita Domínguez (+1992 y 1994): naturales de Villanueva de Gállego y Borau, ambos alumnos de la Universidad de Zaragoza (Ciencias y Magisterio y sus cuerpos descansan en Madrid, donde fallecieron.

Un caso especial es el del joven de Acción Católica, el siervo de Dios, Ismael Molinero (Ismael de Tomelloso), que, enrolado en el ejército republicano, al ser detenido, fue ingresado en el campo de concentración de San Juan de Mozarrifar y murió en Zaragoza en 1938. “El miliciano santo” fue enterrado en Torrero, y en 1956 fue trasladado a su pueblo, donde reposa su cuerpo. En los años cincuenta fue considerado un modelo para los jóvenes de Acción Católica.

El culto a las reliquias desde 1939 en Aragón

Las décadas posteriores a la guerra civil en España estuvieron llenas de manifestaciones exteriores de religiosidad de carácter masivo (peregrinaciones, congresos, consagraciones, etc.) que también se produjeron en Aragón:[576]

- En marzo de 1949 llegaron las reliquias de San José de Calasanz, con motivo del tercer centenario de su muerte.[577]
- En 1953 fue recibido triunfalmente el corazón de santa Gema Galgani.[578]
- El cuarto centenario de la muerte de san Ignacio de Loyola (1956) fue la ocasión aprovechada para traer a España la reliquia de su cráneo, permaneciendo varios días del mes de abril en Zaragoza.[579]
- En 1958 se cumplían los mil setecientos años del martirio de san Lorenzo (año 258), patrón de Huesca. Para conmemorarlo, el Santo Cáliz venerado en Valencia y que, según la tradición, el santo había mandado a España, pasó por en Zaragoza y Daroca (de aquí camino de Teruel y Valencias) el 1 y 3 de julio de 1959, después de viajar a Huesca, Jaca y San Juan de la Peña.[580]
- Con ocasión del Congreso Eucarístico de 1961, el 22 de septiembre estuvo en Zaragoza la reliquia de san Pascual Bailón, patrono de las obras eucarísticas, acompañada por un grupo de peregrinos presidido por el obispo de Segorbe-Castellón.[581]
- Para celebrar el cuarto centenario del comienzo de la reforma carmelita por santa Teresa de Jesús, la reliquia de su brazo izquierdo estuvo en Zaragoza en julio de 1963.[582]
- El XIX centenario de la venida de san Pablo a España se conmemoró con la llegada de la reliquia de su brazo, que permaneció en Zaragoza, procedente de Barbastro y con destino a Sevilla, entre el 14 y 16 de diciembre de 1964: habiendo hecho escala en

[576] Una realidad que se dio en toda España, estudiada por Di Febo, 2012 y Baissoti, 2017.
[577] Este hecho no se recogió en el BEOAZ. Una fotografía de este suceso aparece en https://www.flickr.com /photos/zaragozaantigua/15454122097
[578] https://www.heraldo.es/noticias/blog/2010/03/03/el-corazon-santa-gema-el-libro-rescatado-las-garras-del-diablo-1255822-2261124.html
[579] BEOAZ 1956: 261-264 y *El Pilar* 1956: 243.
[580] BEOAZ 1959: 269-270
[581] *El Pilar* julio-agosto 1961: 17 y septiembre: 16-17.
[582] BEOAZ 1963, pp. 98-101. La celebración de este centenario es analizado por Di Febo, 2012: 129-144.

Zuera, estuvo en el Pilar, en su parroquia de Zaragoza y en la de San Eugenio, en la casa Amparo, al Hogar Pignatelli y capilla del Seminario Metropolitano.[583]

Actualidad del culto a las reliquias

El posconcilio trajo una crisis de prácticas religiosas tradicionales (novenas, procesiones, etc.)[584]. Sin embargo, el culto a las reliquias no ha desaparecido. En Zaragoza se celebró durante siglos la fiesta de las Sagradas Reliquias el 5 de noviembre, que no fue recogida en el Misal vigente de 1999. Todavía está presente en los calendarios propios de las diócesis de Astorga y Toledo. Después de la renovación litúrgica posterior al Concilio Vaticano II[585] desaparecieron las celebraciones que recordaban el hallazgo de los cuerpos de santa Engracia (13 de marzo) y san Braulio (19 de julio) y el traslado de san Valero (20 de octubre). Algunas diócesis e institutos religiosos incluyen, sin embargo, celebraciones similares con carácter opcional (así, en León, con el Traslado del cuerpo de San Isidoro). En Santiago se mantiene como fiesta la traslación del apóstol el 30 de diciembre, que anteriormente figuraba en el calendario nacional. Algunos pueblos celebran sus fiestas patronales en honor de las veneradas desde hace siglos en sus parroquias, como Ambel y Villanueva de Gállego (Zaragoza), Cabra de Mora (Teruel), Castillonroy y Morillo de Liena (Huesca).

En 1982 san Juan Pablo II pudo contemplar las Santas Masas durante su viaje a Zaragoza, en la explanada de la Romareda, el 6 de noviembre, como recordó en la bula por la que erigió Santa Engracia en basílica menor en 1991:

> "Nos no podremos nunca olvidar la profunda emoción que sentimos y el gran aliento que recibimos cuando en nuestro primer viaje apostólico a la querida Iglesia de España honramos y veneramos las reliquias de los mártires allí presentes"[586].

---

583 *El Pilar* 1964, pp. 35-36,

584 Un ejemplo es la decadencia del culto a santa Engracia y los Innumerables Mártires: la procesión del 3 de noviembre hasta el monumento de la Plaza de España (que a partir de 1956 era recogida en el Boletín Diocesano) fue sustituida desde 1968 por una novena, que hace tiempo que no se realiza, habiendo desaparecido también la cofradía de los Mártires todavía existente en dicho año; cf. BEOAZ 1968, 912-913. El voto de cera que ofrecía el Ayuntamiento de la ciudad dejó de hacerlo el resultante de las elecciones de 2015.

585 Con anterioridad, la Sagrada Congregación de Ritos, por decreto del 26 de julio de 1960 y en vigor a partir del 1 de enero de 1961, suprimió, entre otras, las celebraciones del hallazgo (invención) de la Santa Cruz el 3 de mayo -que, en algunos lugares, por su popularidad, se sigue celebrando- y del cuerpo de san Esteban el 3 de agosto.

586 El texto se puede consultar en https://www.basilicasantaengracia.es/wp-content/uploads/2012/05/BREVE-PONTIFICIO.pdf

Entre las visitas de reliquias de santos destacados en lo que va de siglo se pueden citar:

- En 2003 las de santa Teresa del Niño Jesús recorrieron Tarazona, Calatayud, Maluenda, Daroca y Teruel (entre 4 y 7 de octubre); Huesca, Zaragoza y Sigena y Monzón (entre el 4 y 9 de diciembre).[587]
- En mayo de 2014 vinieron las reliquias de san Juan de Ávila[588].
- En 2015 estuvo el bastón de santa Teresa con motivo del quinto centenario de su nacimiento dentro de los actos de la peregrinación llamada Camino de la Luz (15 de octubre de 2014-28 de marzo de 2015) que recorrió treinta países y casi 117.000 kilómetros.

Más recientes en el tiempo están las siguientes peregrinaciones:

- En junio de 2018 una reliquia de san Antonio de Padua fue venerada en Villarreal (Castellón)[589]: el aparato vocal del santo, extraído durante la exhumación realizada en 1981, con ocasión de la celebración del 750 aniversario de su muerte.[590] Antes solo habían estado en España en 2016, en Bilbao y Madrid. Ese año también viajaron a Inglaterra, atrayendo a multitud de devotos.[591]

- Entre septiembre y diciembre de 2018 las reliquias de santa Bernardette, la vidente de Lourdes, estuvieron en Alemania, desde donde llegaron a Murcia, siendo la primera vez que se encontraban en España.[592]

- En octubre y noviembre de 2018 tuvo lugar la peregrinación por España de las reliquias de santa Margarita María de Alacoque, la vidente de las apariciones del Sagrado Corazón, como preparación para el centenario de la consagración de

587 https://www.conferenciaepiscopal.es/itinerario-de-la-visita-de-las-reliquias-de-santa-teresita-de-lisieux-a-espana/
588 http://www.seminariozaragoza.org/wp-content/uploads/2014/05/VISITA-DE-LA-RELIQUIAS-DE-SAN-JUAN-DE-AVILA-A-LA-DI%C3%93CESIS-DE-ZAR.pdf.
589 ttps://www.elpandelospobres.com/noticias/la-reliquias-de-san-antonio-de-padua-desbordan-el-fervor-popular-en-castellon.
590 http://www.santantonio.org / es/content/reconocimientos.
591 https://es.gaudiumpress.org/content/80186-Reliquias-de-San-Antonio-de-Padua-atraen-numerosos-fieles-en-su-peregrinacion-por-Inglaterra.
592 (https://www.lourdes-france.org/es/las-reliquias-de-santa-bernardita-lourdes-en-casa/.

España hecha por Alfonso XIII[593]. En Aragón solo se veneraron en el monasterio de carmelitas descalzas de Maluenda (Zaragoza, diócesis de Tarazona).[594]

- El 23 de febrero de 2019 estaba prevista la veneración en el convento de carmelitas descalzas de San José de Zaragoza de las reliquias de santa Mariana de Jesús, la "azucena de Quito" o "santa Marianita".[595]

- En mayo de 2019 las reliquias de san Pío de Pietralcina han recorrido parte de Estados Unidos (a donde volverán en septiembre) y Canadá[596].

En el reciente incendio de Notre Dame de París del 15 de abril se salvaron las reliquia de la Corona de Espinas y de la túnica de san Luis[597] y también fue encontrado el gallo de bronce que coronaba la aguja de la catedral, colocado en 1935, en cuyo interior estaban reliquias de la corona de espinas, de san Dionisio y santa Genoveva.[598]

Otro aspecto que hay que citar es su importancia para el diálogo ecuménico, como signo de encuentro con los ortodoxos y las iglesias orientales no calcedonianas[599], que también admiten el culto a los santos,[600] devolviendo en ocasiones reliquias robadas hacía siglos:

- Las reliquias de san Andrés fueron robadas en el siglo XIII por los cruzados y llevadas desde Constantinopla a Amalfi, cerca de Nápoles. Su cabeza fue depositada en 1462 en la basílica de San Pedro. El 5 de enero de 1964 san Pablo VI la entregó al patriarca de Constantinopla, Atenágoras I. El 30 de noviembre de 2010 el cardenal

---

593 https://www.religionenlibertad.com/espana/ 571280661/Las-reliquias-de-Santa-Maria-Margarita-de-Alacoque-recorreran-Espana-durante-el-mes-de-noviembre.html.

594 https://www. iglesiaenaragon.com/maluenda-acoge-las-reliquias-de-santa-margarita-ma-de-alacoque

595 https://www.iglesiaenaragon.com/17-de-febrero-de-2019.

596 https://www.revistaecclesia.com/las-reliquias-del-padre-pio-visitan-es-a-estados-unidos-y-canada/.

597 https:// www.abc.es / internacional/abci-tesoros-sobrevivido-notre-dame-corona-espinas-jesus-y-tunica-san-luis-201904160309_noticia.html.

598 https://www.abc.es/internacional/abci-milagro-notre-dame-encuentran-gallo-aguja-catedral-guardaba-tres-reliquias-201904162126_ noticia. html.

599 Se denominan no calcedonianas a las iglesias que no admiten el concilio de calcedonia y afirman que en Cristo solo hay una naturaleza, por lo que también se les llama monofisitas: coptos, etíopes, armenios y sirios. Los asirios son nestorianos (afirman que en Cristo hay dos naturalezas y dos personas). Los ortodoxos y la Iglesia Católica mantienen que en Cristo hay una sola persona y dos naturalezas, que no se confunden, en cuanto Dios y hombre.

600 Sin embargo, los requisitos para su reconocimiento son diferentes. Los ortodoxos consideran que la incorruptibilidad del cuerpo es un signo de santidad, como manifestación evidente de la gracia divina y que es un "aspecto particularmente subrayado por la devoción popular" (Martano, 2000: 1793), lo que no es evidente para la Iglesia Católica.

Tarcisio Bertone, secretario de Estado, entregó, en nombre de Benedicto XVI, unas reliquias suyas al metropolita Alexander, en la catedral ortodoxa de la Asunción, en Astaná, capital de Kazajstán.[601]

- San Pablo VI tuvo detalles semejantes con los coptos, a los que en junio de 1968 devolvió a los coptos ortodoxos de Egipto una parte de las reliquias de san Marcos (robadas en el año 828 y llevadas a Venecia), después de que se lo pidiera el patriarca Cirilo VI, en ocasión de las celebraciones por los 1900 años del martirio del santo evangelista San Marcos. Fueron depositadas en un altar de la catedral copta a él dedicada en El Cairo, consagrada el 25 de junio de 1968.[602]

- En 1973 concedió al patriarca Shenouda III las reliquias de san Atanasio, patriarca de Alejandría y defensor de la ortodoxia frente a los arrianos, que también habían sido llevadas a Venecia, y que fueron depositadas en la misma catedral de san Marcos. Todavía se conservan algunas en la iglesia veneciana de san Zacarías y en Cosenza.[603]

- San Juan Pablo II entregó el 10 de noviembre de 2000 al patriarca de Armenia una reliquia de san Gregorio el Iluminador, que se encontraba en el convento napolitano de San Gregorio Armenio durante su viaje apostólico para conmemorar el XVII centenario del bautismo del rey Tirídates. Su destino era la nueva catedral de Ereván, entonces en construcción.[604] En 2004 entregó un icono de la Virgen de Kazán, copia hecha en el siglo XVIII del original desaparecido, al patriarcado de Moscú y reliquias de san Gregorio Nacianceno y de san Juan Crisóstomo que estaban en San Pedro al patriarca Bartolomé I de Constantinopla.[605]

- En julio de 2017 parte del cuerpo de san Nicolás, obispo de Mira y patrón de Grecia y Rusia -el fragmento de una costilla- fue llevado desde Bari (Italia) hasta Moscú y San Petersburgo, siendo veneradas por miles de personas, correspondiendo a una

---

601 https://es.zenit.org/articles/el-papa-entrega-a-los-ortodoxos-unas-reliquias-de-san-andres

602 https://www.lastampa.it/2017/04/06/vaticaninsider/egipto-cuando-pablo-vi-devolvi-a-los-costos-las-reliquias-de-san-marcos-bVNq2lNWIaSaIy5wQz RLGO/pagina.html

603 https://www.hogardelamadre.org/es/quienes-somos /893-santos-protectores/ 4873-san-atanasio

604 http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/2000/documents/hf_jp-ii_hom_20001110_armenia. html

605 https://www.religionenlibertad.com/europa/50060/icono-mas-importante-rusia-vuelve-donde-virgen.html y http://www.vatican.va/news_ services/liturgy/2004/documents /ns_lit_doc_ 20041127_reliquie_sp. html.

petición del patriarca Kyril al papa Francisco durante un encuentro en el aeropuerto de La Habana.[606]

[606] http://www.asianews.it/noticias-es/Las-reliquias-de-San-Nicol%C3%A1s-son-expuestas-en-Mosc%C3% BA-por-primera-vez-(V%C3%ADdeo)-40806.htm.

Bibliografía

Alejandre Sintes, Luis (2006): *La guerra de la Cochinchina: cuando los españoles conquistaron Vietnam.* Barcelona: Edhasa.

Almazán, José R. (1931): "Mosén Alejo Lis y Labrador, Cura Párroco de Odón". En Boletín Eclesiástico Oficial del Arzobispado de Zaragoza, pp. 473-483 y 506-512.

Almazán, José R. (1945): *Mosen Alejo.* Vitoria, Imprenta del Montepío Diocesano - disponible en http://xiloca.org/data/Bases%20datos/Biblio%20electro/mosen_alejo.pdf.

Angenendt, Arnoldt (2006): "Reliquias. 2. Perspectiva histórico-teológica" en Diccionario enciclopédico de los santos. Biografías y conceptos básicos del culto, tomo 3 (P-Z). Barcelona: Herder, pp. 1417-1421.

Arias Anglés, Enrique y Gil Serrano, Aurora 82003): ""Los mártires" de Chateaubriand en la pintura decimonónica española", en *Archivo español de arte*, Madrid, tomo 76, nº 301, pp. 79-83.

Arzobispado de Madrid (2019): Martirologio matritense del siglo XX. Los sacerdotes y seminaristas de la diócesis de Madrid-Alcalá y otros martirizados en Madrid. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Arzobispado de Zaragoza (1943): *Synodus caesaraugustana ab Rigoberto Domenech Valls Archiepiscopo huius Archidioecesis, in Metropolitana Ecclesia SMI. Salvatoris celebrata diebus a XXV februarii ad IV martii anno MCMXLIII*. Caesaraugustae: La Editorial.

Baciocchi, Stéphane y Julia, Dominique (2009): "Reliques et Révolution française (1789-1804)". En Boutry, Philippe; Fabre, Pierre, Antoine y Julia, Dominique (dirs.), Reliques modernes. Cultes et usages chrétiens des corps saints des Réformes aux revolutions. Paris: Editions EHESS, v. 2, pp. 483-585.

Baciocchi, Stéphane y Duhamelle, Christophe (2016): "Les reliques romainesBaciocchi, Stéphane y Duhamelle, Christophe (dirs.): Reliques roamines. Invention et circulation des corps sainsts des catacombes à l'époque moderne, Rome: École Française de Rome, pp. 1-100.

Baisotti, Pablo A. (2017): Fiesta, política y religión, España (1936-1943). Madrid: Editorial Y.

Barrios Rozúa, Juan Manuel (2007): *Iconoclastia (1930-1936). La ciudad de Dios frente a la modernidad*. Granada: Universidad de Granada.

Bernal y Soriano, Julio (1880): *Tradiciones histórico-religiosas de todos los pueblos del Arzobispado de Zaragoza: categoría de sus parroquias, estadística y algunas noticias del novísimo arreglo parroquial.* Zaragoza: Mariano Salas.

Boutry, Philippe (2016): "Les corps saints des catacombes" en Baciocchi, Stéphane y Duhamelle, Christophe (dirs.): Reliques romaines. Invention et circulation des corps sainsts des catacombes à l'époque moderne, Rome: École Française de Rome, pp. 225-259.

Bouza Álvarez, José Luis (1990): Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del barroco, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Cabré, Dolores (1995): "Dos políticos aragoneses del siglo XVII y Cerdeña" en *Cuadernos de Aragón*, Zaragoza, nº 23, 1995, pp. 247-259.

Cárcel Ortí, Vicente (2013): *Mártires* del siglo XX en España: 11 santos y 1.512 beatos, 2 v. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Cebrián Franco, Juan José (2003): *El apóstol Santiago y su sepulcro*. Madrid: San Pablo.

Delgado Ruiz, Manuel (1992): *La ira sagrada: anticlericalismo, iconoclastia y antirritualismo en la España contemporánea.* Barcelona: Humanidades.

Depalmas, Maria Francesca y Galiñanes Gallén, Marta (ed.) (2017): *Processo Original de la sagrada invención de los cuerpos de los ilustríssimos mártyres san Gavino Sabbelli, san Protho y san Januario.* Vigo: Academia del Hispanismo.

Di Febo, Giuliana (2012): *Ritos de guerra y de victoria en la España franquista*. Valencia: Universitat de València.

Domingo Pérez, Tomás (1988): "Aportaciones a la historia del culto a San Braulio (siglos XII-XX)" en *Hispania Christiana*. Estudios en honor del Prof. Dr. José Orlandis Rovira en su septuagésimo aniversario. Pamplona: Eunsa, pp. 719-740.

Domínguez Lasierra, Juan (2016): *Aragón en la literatura. Huella y presencia aragonesa en el planeta de las letras.* Zaragoza: Delsan.

Fernández Catón, José María (2004): "El culto de las reliquias: fuentes e historia" en *Memoria ecclesiae*, 25, Oviedo, pp. 11-178.

Gagneux, Yves (2009): “Entre culte et histoire. Le reliquiaire du toumbeau de sainte Geneviêve à Saint-Étienne-du- Mont”. En Boutry, Philippe; Fabre, Pierre Antoine y Julia, Dominique (dirs.): *Reliques modernes. Cultes et usages chrétiens des corps saints des Réformes aux revolutions.* Paris: Editions EHESS, v. 2, pp. 823-845.

García Ciprés, Gregorio (1912): “Los Ric, Barones de Valdeolivos” En *Linajes de Aragón*, III, nº 24, Huesca, pp. 437-442.

García Gual, Carlos (2013): *La Antigüedad novelada y la ficción histórica. Las novelas históricas sobre el mundo griego y romano*. Madrid, FCE.

García Ruiz, Víctor (2010): “*Calixta*, retazos del siglo diecinueve” en Newman, John Henry: Calixta. *Retazos del siglo tercero*, Madrid: Encuentro, pp. 7-14. (2010).

Gnilka, Joachim (2003): *Pedro y Roma. La figura de Pedro en los primeros siglos de la Iglesia*. Barcelona: Herder.

González Calleja, Eduardo (2019): “La violencia clerical y anticlerical en el primer bienio republicano en España”, *Ayer* 119/1, Madrid, pp.77-104.

González Rodríguez, Mª Encarnación (2013): *El siglo de los mártires. Aproximación al contexto histórico de los años treinta del siglo XX en España.* Madrid: Edice.

González Zymla, Herbert (2013): *El altar* relicario del *Monasterio de Piedra. Zaragoza-Madrid, Institución Fernando el Católico y Real Academia de la Historia.*

Hernández Figueiredo, José Ramón (2009): *Destrucción del patrimonio religioso en la II República (1931-1936): a la luz de los informes inéditos del Archivo Secreto Vaticano*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Herrmann-Mascard, Nicole (1975): *Les reliques des saints. Formation, coutumière d'un droit*. Paris: Éditions Klincksieck.

Ibarra Benlloch, Martín (2011): *La persecución religiosa de la Diócesis de Barbastro-Monzón: (1931-1941)*, 2 v. Zaragoza: Fundación "Teresa de Jesús".

Jiménez Duque, Baldomero (1979): “Espiritualidad y apostolado” En García Villoslada, Ricardo (dir.): *Historia de la Iglesia en España,* Vol. 5, La Iglesia en la España contemporánea: (1808-1975), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 395-478.

Laguéns Moliner, Manuel (1990): *Notas sobre la historia de la parroquia y monasterio de Santa Engracia. Años 1737-1920*, Zaragoza: Caja de Ahorros de la Inmaculada.

López Villaverde, Ángel Luis (2008): *El gorro frigio y la mitra frente a frente: construcción y diversidad territorial del conflicto político-religioso en la España republicana.* S. l: Rubeo.

Marchadier, Bernard (2009): "L`èxhumation des reliques dans les premières annés du pouvoir soviétique". En Boutry, Philippe; Fabre, Pierre Antoine y Julia, Dominique (dirs.), *Reliques modernes. Cultes et usages chrétiens des corps saints des Réformes aux revolutions.* Paris: Editions EHESS, v. 2, pp. 587-510.

Martano (2000): "Ortodoxos (santos)". En Leonardi, C; Riccardi, A. y Zarri, G. (dirs.): *Diccionario de los Santos*, volumen II (J-Z), Madrid: Ediciones San Pablo, pp. 1793-1797.

Martínez Camino, Juan Antonio (2017): *Víctimas y mártires: Aproximación histórica y teológica al siglo XX*, Madrid: Ediciones Encuentro.

Miguel García, Isidoro (2008) (ed.): *Testigos de nuestra fe. La* persecución religiosa en *la Archidiócesis de Zaragoza (1936-1939).* Zaragoza: Fundación Teresa de Jesús.

Minguet Micó, José; Fita Rivert, Ramón y Sebastiá Domínguez, Antonio (2007): "Exhumaciones, reconocimiento y traslados de los restos mortales de un Siervo de Dios y extracción de reliquias". En González Rodríguez, Mª Encarnación (ed.), *Hablar hoy de martirio y santidad*. Madrid: Edice, pp. 211-220.

Montero, Antonio (1961): *Historia de la persecución religiosa en España, 1936-1939*. Madrid: Editorial católica.

Orús Villacama, Mariano (1963): *Quemaron un santo de carne y hueso*. Barbastro, s. n.

Pardo Sastrón, José (1889): *Reliquias que se hallan en el altar de los santos en la iglesia parroquial de Torrecilla de Alcañiz, diócesis de Zaragoza*. Zaragoza: Mariano Salas.

Pasamar Lázaro, José Enrique (2002): "El culto a las reliquias", *Memoria ecclesiae*, Oviedo, nº 21, pp. 97-108.

Peñart y Peñart, Damián*: La diócesis de Huesca y la guerra de 1936*, Huesca: Gráficas Alós.

Polonyi, Andrea (2006): "Santos de catacumbas" en *Diccionario enciclopédico de los santos.* Biografías y conceptos básicos del culto, tomo 3 (P-Z). Barcelona, Herder, pp. 300-303.

Rey Castelao, Ofelia (2006): *Los mitos del apóstol Santiago*. Vigo: Edicions Nigra Trea.

Riccardi, Andrea (2019): *El siglo de los mártires*. Madrid: Ediciones Encuentro.

Royo García, Juan Ramón (2016): "La diócesis de Zaragoza en el siglo XVIII" en *Pasión por la libertad*. La Zaragoza de los Pignatelli, Zaragoza: Ibercaja Obra Social, pp. 362-382.

Sánchez Carcelén, Antoni y Martínez París, Josep Manuel (2015): "Pedro María Ric y Monserrat y la Constitución de 1812" en *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, Zaragoza, 90, pp. 193-224.

Seeliger, Hans Reinhardd (2006): "Filomena de Roma" en *Diccionario enciclopédico de los santos. Biografías y conceptos básicos del culto*, tomo 1 (A-F), Barcelona: Herder, pp. 568-569.

Serra de Manresa, Valentí (2009): "L'Església de Catalunya durant la Setmana Tràgica. Incidència de la revolució del juliol de 1909 en la vida eclesial" en *Analecta sacra Tarraconensia*, Barcelona, 82, 2009, pp. 141-226.

Serrano Martín, Eliseo (2012): "Huesos de santos. Santa Engracia y las entregas de reliquias en las entradas reales zaragozanas" en Peña Díaz, Manuel (coord.): *La vida cotidiana en el mundo hispánico: (siglos XVI-XVIII)*, Madrid: Adaba, pp. 407-424.

Soler Roca, G. (2007): "La Osteología, rama de la Medicina Forense y las causas de los Santos". En González Rodríguez, Mª Encarnación (ed.): *Hablar hoy de martirio y santidad*. Madrid: Edice, pp. 221-226.

Thomas, Maria (2014): *La Fe y la Furia*. Violencia anticlerical popular e iconoclastia en España, 1931-1939: Granada, Comares.

Vilanova, Evangelista (1992): *Historia de la teología cristiana, III. Siglos XVIII, XIX y XX.* Barcelona: Herder.

Vincent-Cassy, Cécile (2016): "Les reliques des saints des catacombes romaines en Espagne avant et aprés les Habsbourg" en Baciocchi, Stéphane y Duhamelle, Christophe (dirs.): *Reliques romaines. Invention et circulation des corps sainsts des catacombes à l'époque moderne*, Rome: École Française de Rome, pp. 695-720.

GOYA Y LAS RELIQUIAS. A PROPÓSITO DEL DESASTRE NÚMERO 66, *EXTRAÑA DEVOCIÓN!*

Carlos Español Fauquié[607]

No son muchas las ocasiones en la obra de Francisco de Goya (1746-1828) en las que vamos a encontrar referencias al culto a las reliquias, por otra parte algo habitual en el imaginario de la sociedad española del Antiguo Régimen. Sí realizó alguna obra relacionada con la religiosidad popular, como el conocido óleo *La Procesión de disciplinantes*[608] y varios dibujos y grabados, entre otros, en los *Caprichos (52, ¡Lo que puede un sastre!)*[609] y en los *Desastres de la Guerra (68, ¡Qué locura!)*[610], en los que siguiendo los postulados defendidos por los ilustrados cuestiona el culto a las imágenes que consideran en crisis.[611]

La primera obra conocida del aragonés fue la decoración pictórica del armario que contenía las reliquias conservadas en la iglesia parroquial de Fuendetodos, su localidad natal, cuyas puertas reflejan una venida de la virgen del Pilar a Zaragoza representando la Santa Columna[612] considerada precisamente una de las grandes reliquias de la Cristiandad, a la que Goya profesaba gran devoción[613] y que repetiría en varias ocasiones a lo largo de su carrera.

Como curiosidad recordamos aquí que su cráneo fue sustraído[614] y objeto incluso de reproducciones artísticas o que objetos personales suyos fueron objeto de fervorosa devoción, eso sí, artística, como la del pintor Ignacio Zuloaga, que "…guardaba en su casa de Zumaya algunas de esas reliquias, como fragmentos de la capa con que habría

---

[607]Investigador independiente. Correo electrónico: cmespannol@gmail.com.
[608]ALCALÁ FLECHA, 1988: 231-235; WILSON-BAREAU, 1993: 316-318; RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, 2008: 389-405.
[609]ALCALÁ FLECHA, 1988: 206.
[610]VEGA, 1994: 263.
[611]TAUSIET, 2013: 27-29; PORTÚS, 2016: 84-85.
[612]CALVO RUATA, 2010: 29.
[613]VEGA, 1994: 265.
[614]ASURMENDI, 1988: 110-113; BOTREL, 2017: 232-233.

sido enterrado y unas cuentas del rosario que entrelazaba las manos del difunto artista".[615]

Pero el tema del culto a las reliquias apenas fue utilizado por Goya, ni siquiera como elemento de crítica social tan presente en toda su obra. Existe una referencia mínima en uno de los Caprichos publicados en 1799, el número 58 titulado *Trágala perro*, en el que "Intentan unos frailes curar a un pobre Marcos, colgándole al cuello una reliquia y echándole lavativas por fuerza".[616] Pero sin embargo, en el número 6, *El de la Rollona,* en el que aparece un joven vestido de niño con un cinturón de dijes del que penden diversos amuletos protectores no figura ningún relicario como solía ser habitual en estos objetos.[617]

En 1863, años después de la muerte de Goya, la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando publicó una colección de 82 estampas grabadas al aguafuerte que tituló *Los Desastres de la guerra.*[618] Esas planchas fueron abiertas por el aragonés entre los años 1810 y 1815 pero no llegó a verlas impresas, salvo dos juegos completos de pruebas. En uno de ellos que fue propiedad de su amigo el erudito y coleccionista Juan Agustín Ceán Bermúdez, se contienen las anotaciones que al parecer el propio Goya escribió para cada una de las estampas y que habrían de servir como título y guía para su interpretación.[619]

El ejemplar de Ceán contiene como portada el siguiente título manuscrito por un pendolista: "Fatales consecuencias de la sangrienta guerra en España con Buonaparte. Y otros caprichos enfáticos, en 85 estampas. Inventadas, dibujadas y grabadas por el pintor original D. Francisco de Goya y Lucientes. En Madrid". Por ello la colección ha sido tradicionalmente dividida en dos bloques, el primero compuesto por los números 1 al 64, referido a los propios desmanes y secuelas de la guerra de la Independencia, y el segundo, de los números 65 a 82, llamado de "caprichos enfáticos", cuyo objeto es la crítica social mediante la sátira y también la crítica política contra el absolutismo impuesto tras el retorno de Fernando VII. Es precisamente en este grupo donde se incluye el Desastre número 66, *Extraña devoción!* (figura 1), así como el siguiente, *Esta*

[615]LORENTE LORENTE, 2010: 179-180; GARCÍA GUATAS, 2012: 254-269.
[616]HELMAN, 1971: 80-81; LAFUENTE FERRARI, 1978: 152; ALCALÁ FLECHA, 1988: 52-55; CARRETE/ CENTELLAS, 1999: 58.
[617]ALCALÁ FLECHA, 1987: 340-345; ALCALÁ FLECHA, 1988: 112-115; VEGA, 1994: 260.
[618]VEGA, 2008: 64-68.
[619]LECALDANO, 1976: 208.

no lo es menos (figura 2). Ambos han sido objeto de estudio por la historiografía de forma conjunta por la evidente relación entre sus títulos y contenido.[620]



Figura 1. Francisco de Goya, estampa 66 de los Desastres de la guerra, *Extraña devoción!*

En el Desastre 66, se representa un asno de cuyo cuello cuelga un collar con campanillas y portando sobre su lomo unas albardas ricamente engalanadas. Sobre ellas y en un difícil equilibro figura una urna de cristal transparente en cuyo interior se aprecia con claridad un cuerpo de lo que parece ser una monja. A su paso no menos de seis figuras postradas en el suelo aparentan una actitud de adoración.[621]

[620]Para fichas y descripciones de ambas estampas, véanse: LECALDANO, 1976: 181 y 189; VEGA, 2008b: 276-282; MATILLA, 2008: 334-335; ARMSTRONG ROCHE, 1988: 432-434; AGUILAR, 2007: 110-111.
[621]RODRÍGUEZ G. DE CEBALLO, 2008: 398; PORTÚS, 2016: 84-85.

La siguiente estampa, la número 67, representa a dos ancianos que llevan en brazos una imagen de la virgen de la Soledad[622] y al fondo otro personaje portando la de la virgen de Atocha, ambas fácilmente reconocibles. Todos parecen dirigirse a la entrada de una iglesia, tal vez después de haber participado en una procesión. La primera es transportada horizontalmente dejando ver parte de su estructura de imagen de vestir y la segunda ligeramente inclinada como si fuera un objeto pesado.



Figura 2. Francisco de Goya, estampa 67 de los Desastres de la guerra, *Esta no lo es menos*.

La tradicional interpretación de ambos grabados como una crítica a la ignorancia y excesiva devoción a imágenes religiosas y al culto a las reliquias, evolucionó hasta hacer ver en las mismas una crítica a la política absolutista de Fernando VII[623] para terminar con una visión emblemática apreciando su directa relación con la fábula del

[622]ALCALÁ FLECHA, 1988: 216-217; RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, 2008: 398.
[623]BOZAL, 2005: 125.

Asno cargado de reliquias[624] (figura 3), que supondría una crítica a la estupidez humana representada en el burro que piensa que es adorado por sí mismo cuando en realidad lo es por las reliquias que porta.[625] La actual historiografía entiende que ambas interpretaciones no son excluyentes,[626] aceptando como antecedente iconográfico e intelectual previo el emblema VII de Alciato "Non tibi, sed religioni" (no a ti, sino a la religión).

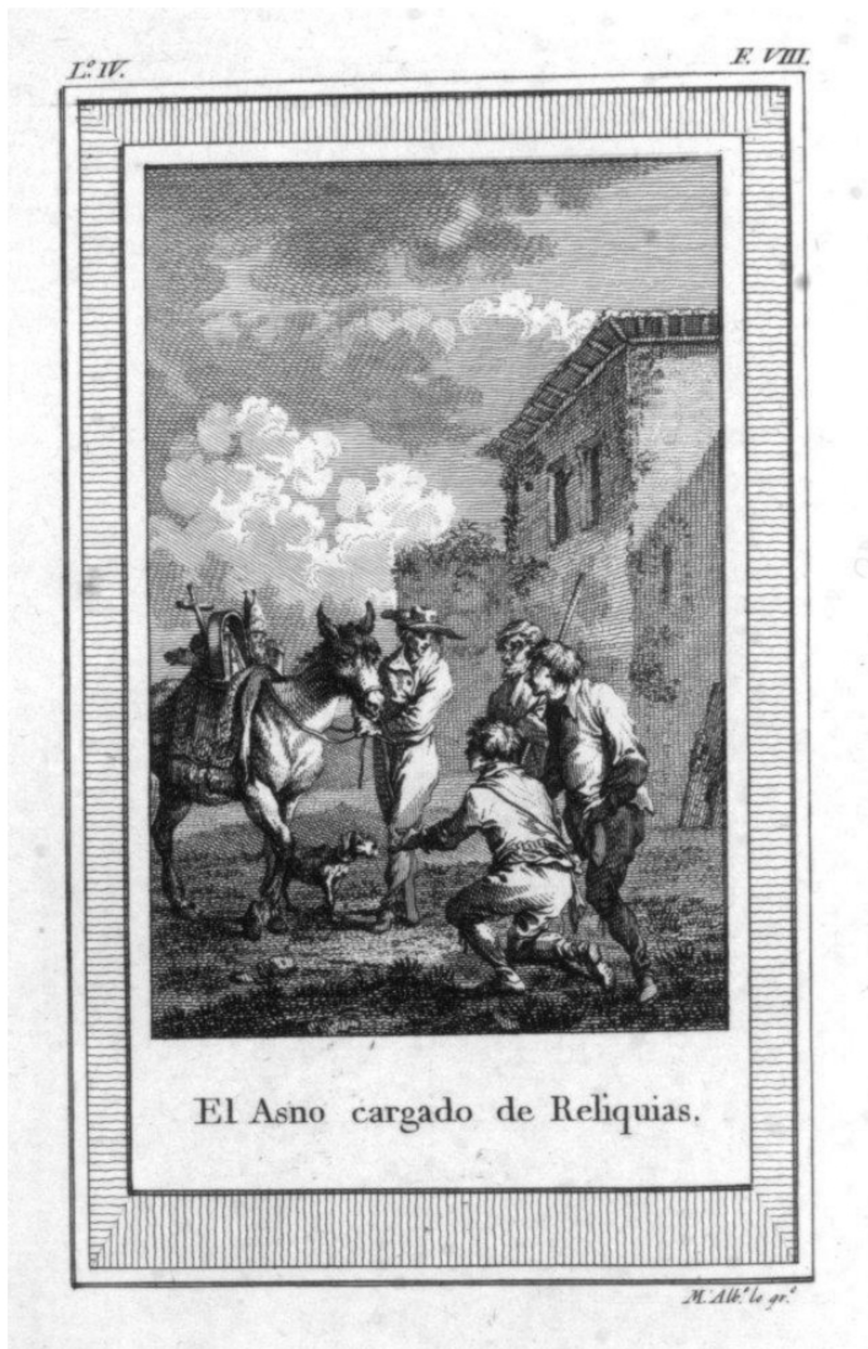


Figura 3. Grabado de El Asno cargado de reliquias, ilustración de la fábula homónima en la obra de Félix María de Samaniego, Madrid, Imprenta de Vega y Compañía, 1804.

[624]GLENDINNING, 1962: 221-230; ALCALÁ FLECHA, 1982: 274-278; ALCALÁ FLECHA, 1988: 210-22.
[625]Para una interesante interpretación de ambos grabados, véase VEGA, 1994: 269-270.
[626]BOZAL, 1998: 738.

Con *El asno cargado de reliquias* se publicaron a finales del siglo XVIII y principios del XIX ediciones de las fábulas de La Fontaine (1787),[627] Samaniego (1781, 1804 y 1807)[628] e Ibáñez de la Rentería (1789),[629] algunas de ellas ilustradas. Cualquiera de las ediciones pudo ser conocida por Goya, siendo su texto muy similar en las ediciones conocidas. Este es el texto de la fábula de Samaniego en una edición de 1807:

De reliquias cargado

Un Asno recibía adoraciones,

Como si a él se hubiesen consagrado

Reverencias inciensos y oraciones.

En lo vano, lo grave y lo severo

Que se manifestaba,

Hubo quien conoció que se engañaba,

Y le dixo: yo infiero

De vuestra vanidad, vuestra locura;

El reverente culto que procura

Tributar cada qual este momento,

No es dirigido a vos, señor Jumento,

Que solo va en honor, aunque lo sientas,

De la sagrada carga que sustentas.

Quando un hombre sin mérito estuviere

En elevado empleo o gran riqueza,

Y se ensoberbeciere,

Por que todos le baxan la cabeza,

Para que su locura no prosiga,

Tema encontrar tal vez con quien le diga:

Señor Jumento no se engría tanto,

Que si besan la peana es por el Santo.

---

[627]Juan de La Fontaine, *Fábulas morales escogidas*, Madrid, 1787.

[628]Félix María Samaniego, *Fábulas en verso castellano para el uso del Real Seminario Vascongado*, Valencia, 1781; Félix María Samaniego, *Fábulas en verso castellano para el uso del Real Seminario Vascongado*, Madrid, 1804; Félix María Samaniego, *Fábulas en verso castellano para el uso del Real Seminario Vascongado*, Málaga, 1807.

[629]Josef Agustín Ibáñez de la Rentería, *Fábulas en verso castellano*, Madrid, 1789.

Moraleja similar se desprende de la fábula de Esopo *El burro que llevaba una estatua*[630] o en el emblema VII de Alciato, “Non tibi, sed religioni” (figura 4), que ha sido traducido por Santiago Sebastián de la siguiente forma:

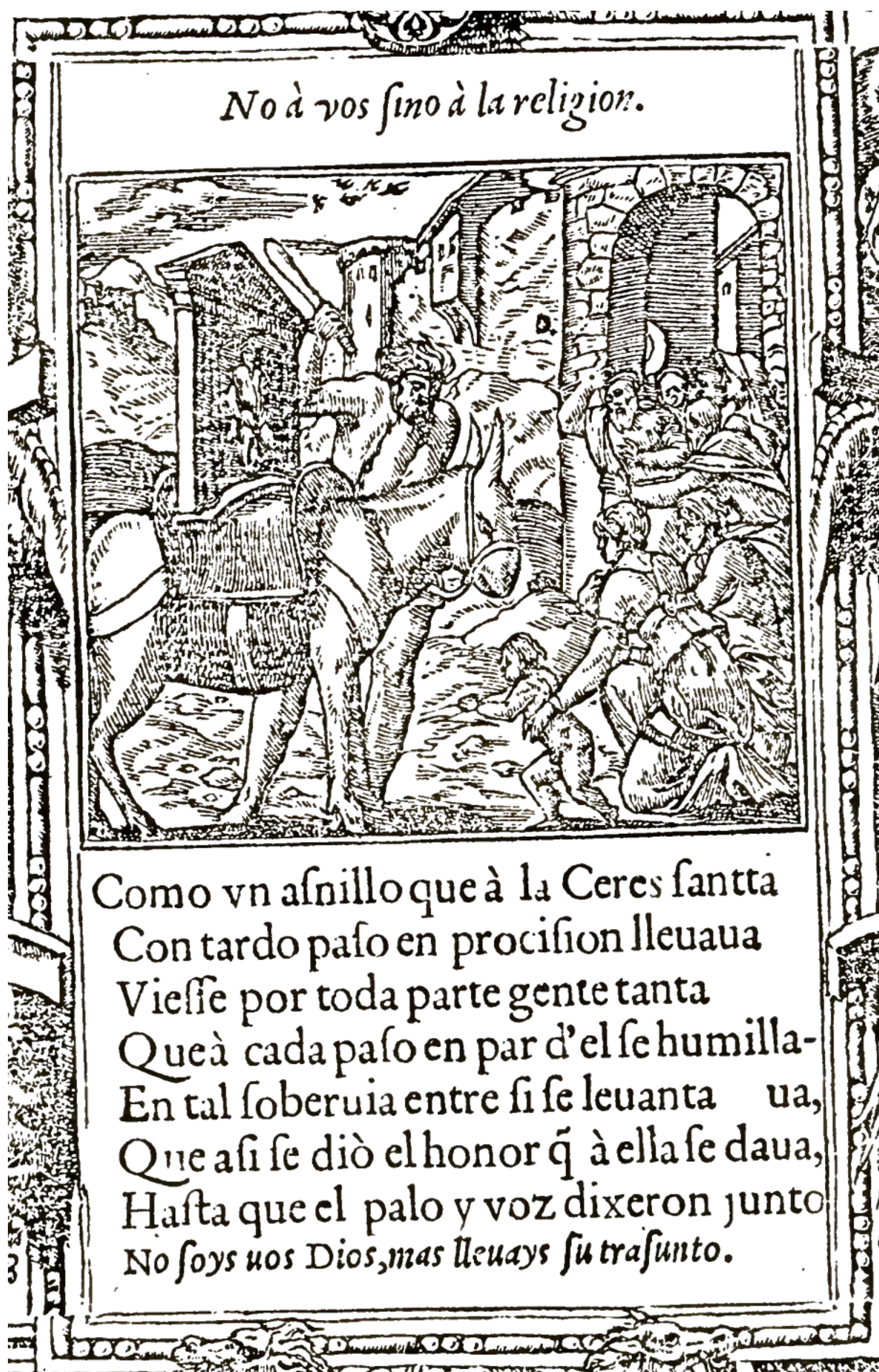


Figura 4. Ilustración del emblema VII, *Non tibi, sed religioni*, de Andrea Alciato, en la edición de Lyon, Guillielmo Rovillio, 1549.

[630]CAMPO TEJEDOR, 2012: 69.

"Un torpe borriquillo portaba una imagen de Isis, llevando en el corvo lomo los venerables misterios. Todo el que se halla a su paso adora con reverencia a la Diosa, y de rodillas le dirige piadosas preces. Pero el asno cree que el honor se le da sólo a él mismo y se hincha de soberbia hasta que le dijo el palafranero, castigándole con unos azotes: No eres tú el Dios, burrete, sino que llevas a Dios".[631]

La identificación de la reliquia representada en el Desastre de la Guerra número 66*, Extraña devoción!* no ha sido unánime. Desde autores que han creído ver un santo a otros que han afirmado pudiera ser el santo Cristo de Palencia,[632] se planteó la posibilidad de que el cuerpo incorrupto representado fuera el de la monja mercedaria madrileña Mariana de Jesús.[633]

Tal identificación tiene numerosos argumentos. Si apreciamos un cuerpo incorrupto vestido con hábito de monja,[634] con un cara descarnada pero con toca de religiosa, es esta monja mercedaria muerta en olor de santidad en 1626 y beatificada[635] por Pío VI el 13 de mayo de 1783 la mejor opción.

Si la pretensión de Goya era, como parece, llamar la atención y criticar la veneración a las reliquias, qué mayor exageración que un cuerpo completo e incorrupto. El cuerpo de la monja así se conservaba y había sido trasladado desde la iglesia de mercedarios descalzos a la iglesia parroquial de san Juan en tanto se habilitaba la de Santiago donde fue bautizada, el 2 de junio de 1809, hecho que fue publicado en la Gaceta de Madrid.

Por otra parte proliferaron hagiografías,[636] biografías en pliegos de cordel,[637] poemas,[638] gozos,[639] novenas,[640] sermones,[641] estampas[642] y hasta una obra de teatro,[643]

---

[631]SEBASTIÁN, 1985: 35-36.
[632]ESTEBAN LORENTE, 2003: 484.
[633]ARMSTRONG ROCHE, 1988: 432.
[634]OLIVARES MARTÍNEZ, 2010: 243.
[635]Sobre la ceremonia de beatificación de Mariana de Jesús, véase CORAZÓN DE JESÚS, 1783: 16-20.
[636]SERRANO SANZ, 1903:565-567.
[637]Joseph Julián de Castro, *La bella hija de Madrid y blasón de la Merced: Narración historial de la prodigiosa vida, heroicas virtudes y estupendos prodigios [...],* sin lugar ni fecha, pero Madrid, finales del siglo XVIII.
[638]Joseph Joachin Benegassi y Luján, *Metros diferentes así serios como festivos que con el plausible motivo [...]*, Madrid, 1761.
[639]*Gozos a la beata María Ana de Jesús*, sin autor ni lugar ni fecha, pero finales del siglo XVIII.
[640]Antonio Balbina Lozano Rodríguez, *Novena y breve resumen de la vida y virtudes de la extática beata Mariana de Jesús [...]*, Madrid, 1797.

que fueron publicadas tras la muerte de la monja y especialmente desde finales del siglo XVIII y primeros años de la siguiente centuria (Figuras 5 y 6), poco antes de la promulgación de la bula de beatificación e inmediatamente después, y objeto de numerosos anuncios de venta publicados también en la prensa madrileña;[644] hechos que, perfectamente podían ser conocidos por el pintor aragonés.

La de la monja madrileña era una de las devociones más representadas por medio de estampas (figura 7).[645] En un recorrido con planteamientos topográficos por las iglesias y conventos de Madrid utilizando como referencia los reseñados por Antonio Ponz en su *Viaje por España* publicado por Ibarra en 1776, muestra las estampas de devoción impresas en esa época y que se vendían o regalaban en las sacristías, cepillos, tornos, puertas de los lugares religiosos o por la misma calle. Se registran 178 estampas de las que de la beata Mariana de Jesús se reproducen 8, 10 de la virgen de la Soledad y 5 de la virgen de Atocha, número significativo frente a otras advocaciones importantes como la virgen de la Almudena (4)[646] o san Isidro (2), ambos también patronos de Madrid, Jesús Nazareno (4), la virgen del Pilar (2), la virgen de Guadalupe (1), virgen de los Desamparados (1) o curiosamente ninguna de la de virgen de Montserrat.[647]

Como evidencia de la importancia de la figura de la beata madrileña en los siglos XVII y XVIII destacamos que una escultura suya figuraba junto con la de san Pedro Nolasco en la puerta de Alcalá de Madrid,[648] que luego sería demolida para levantar la actual durante el reinado de Carlos III. Todo ello conformó una iconografía de la monja mercedaria conocida y reconocible por los madrileños de los siglos indicados.[649]

No disponemos de espacio para comentar las dos advocaciones marianas madrileñas que aparecen representadas en el Desastre 67, *Esta no lo es menos*, pero sí

---

[641]Josef de San Benito, *Sermón panegírico [...] a la solemne beatificación de la Beata Madre María Ana de Jesús,* Salamanca, 1784; Melchor de la Virgen del Carmen, *Sermón panegírico [...] beatificación de la gloriosa virgen Santa Mariana de Jesús,* Cádiz, 1784 y Manuel de Espinosa, *Sermón panegírico de la beata Mariana de Jesús, sobre el conocimiento que tuvo de Dios,* Madrid 1794.

[642]Sobre la iconografía de la beata Mariana de Jesús, véanse: ZURIAGA SENENT, 2005; GUTIÉRREZ PASTOR, 2008 y OLIVARES MARTÍNEZ, 2010.

[643]Joseph Lobera y Mendieta: *La mujer más penitente y espanto de caridad. La venerable Hermana Mariana de Jesú*s. Sin fecha, pero mediados del siglo XVIII.

[644]Gaceta de Madrid, ejemplares de 2/0/1748, 3/9/1748, 22/1/1754, 21/9/1782, 4/2/1783, 14/3/1783, 7/5/1784, 20/7/1784, 15/4/1803, 19/4/1808, entre otros.

[645]RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, 2008: 401.

[646]CARRETE PARRONDO, 1990: XXIV.

[647]ARTE Y DEVOCIÓN, 1990: XXIX.

[648]OLIVARES MARTÍNEZ, 2010: 244-245.

[649]BERMEJO, 1996: 450-456.

recordar que representan las otras dos devociones más presentes en ese imaginario popular madrileño, la virgen de la Soledad y la virgen de Atocha.

Mariana de Jesús había nacido en Madrid, en la parroquia de Santiago, hija de Luis Navarro de Guevara, natural de Estella y de Juana Romero de Villalpando, de origen aragonés, el 8 de diciembre de 1564. De origen hidalgo, su familia estaba vinculada a trabajos realizados en la corte, al parecer su padre era peletero del Rey, por lo que vivieron siempre en Madrid salvo los pocos años en que aquélla se trasladó a Valladolid bajo el reinado de Felipe III.

Las hagiografías de la beata,[650] fundamentalmente la del padre fray Juan de la Presentación de 1683 con sus posteriores reediciones y adiciones (figura 5), comenzando por su propia autobiografía,[651] describen su vida como la de una niña que desde su más tierna infancia se veía predestinada a la vida religiosa llegando incluso a renunciar a una formal propuesta de matrimonio, ingresando en la Orden de la Merced en la que permaneció hasta su muerte bajo el nombre de Mariana de Jesús. Como mujer adulta y monja profesa mercedaria todo su discurrir vital está sembrado de penitencias y mortificaciones,[652] hechos asombrosos algunos de corte místico y otros de apariencia milagrosa,[653] así como una gran actividad fundadora.[654]

---

[650]OLIVARES MARTÍNEZ, 2010: 240.
[651]ZURIAGA SENENT, 2005: 404.
[652]PORTÚS PÉREZ, 1995: 82.
[653]GARCÍA HINOJOSA, 2013: 149.
[654]ZURIAGA SENENT, 2005: 408.

VIDA DEVOTA
DE LA BEATA MADRE
MARIA ANA DE JESUS,
RELIGIOSA
DEL SACRO, REAL, Y MILITAR ORDEN
DE DESCALZOS DE NUESTRA SEÑORA
DE LA MERCED,
REDENCION DE CAUTIVOS.

POR EL R. P. FR. JUAN DE LA PRESENTACION,
Coronista que fue de S. A. el Señor Felipe IV. y de
la misma Religion.

TERCERA IMPRESION, NUEVAMENTE CORREGIDA, ilustrada, y añadida con los nuevos Decretos emanados de la Silla Apostolica en la Causa de Beatificacion, y Canonizacion de la Sierva de Dios, hasta el presente, en que se venera colocada en los Altares.

POR SU CONVENTO DE SANTA BARBARA DE ESTA CORTE.



MADRID: MDCCLXXXIV.

EN LA OFICINA DE D. ISIDORO DE HERNANDEZ PACHECO,
calle de los Tudescos, donde se hallará.

Figura 5. Portada de una de las numerosas ediciones de la biografía de la beata Mariana de Jesús del padre Fray Juan de la Presentación, en este caso, la de Madrid, Oficina de Isidoro de Hernández Pacheco, 1784.

Durante los días anteriores a la muerte de la beata Mariana de Jesús comenzaron a acudir al convento numerosas personas para velarla, iniciándose ya un proceso de captación de reliquias que nos describe el padre Salvador: "… Para irse llevando cuanto había en el Aposento; y habiendo empezado […] por la ropa, y velos que encontraron, no dejaron, ni un hilo del Hábito, o vestuario de la Enferma, que no se llevasen por reliquia. Otros teñían sus pañuelos en la sangre, que en las sangrías la habían sacado; y

cuando ya no tuvieron a qué echar mano […] se llevaron hasta el plato en que comía, y el vaso que tenía para el agua”.[655]

Mariana de Jesús falleció en la noche del miércoles 17 de abril de 1624 (figura 6), y el padre de la Presentación nos describe lo sucedido al día siguiente cuando Vicente Carducho realizó una mascarilla mortuoria que sería utilizada después como fuente para las *vera efigies* que se realizaron de la monja, concurriendo al convento el pueblo madrileño “… cuyo concurso fue tan grande, que no cabiendo en el Convento, Plazas, y Calles, llenó los campos circunvecinos [...] Ocupáronse seis Religiosos en tocar al venerable Cuerpo, rosarios, medallas, lienzos, relicarios, etc.”.[656]



442 *Flos Sanctorum.*

un baston en la mano, y, sentandose en la cabezera de su cama, le dijo: *amado hijo tén animo, que Dios te quiere curar, y luego estarás bueno.* El muchacho se sintió como reanimar en todo el cuerpo, y se llenó de una consolacion indecible; llamó al instante con voz natural à su madre, y la dijo mui alegre y riendo: *yo estoi sano; he aqui el Padre Nicolás Factor, que ha venido à visitarme, y está aqui sentado cerca de mi; él es quien me ha curado:* pero ni la madre, ni la hermana vieron al Beato: quando llegaron los Cirujanos hallaron la herida cerrada, y desvanecida la calentura, y todos los sintomas del mal; y el muchacho dentro de pocos dias salió de casa bueno y sano, mejor que antes que recibiese aquella herida.

A B R I L.

LA VIDA

DE LA BEATA MARIA ANA de Jesus Virgen, Religiosa Descalza de la Orden de nuestra Señora de la Merced.

A 17. de Abril.

Sacada de la Vida de la Beata que el R. P. Fr. Juan de la Presentacion dió à luz en Madrid en el año 1583.

1 LA Beata Maria Ana de Jesus nació en la Villa de Madrid, Corte de los Reyes de España, à ocho de Diciembre de mil quinientos sesenta y quatro, en la Parroquia de Santiago. Su padre Luis Navarro era natural de la Ciudad de Estella, del Reino de Navarra, y su madre Juana Romero de Villalpanpo, era del Reino de Aragon. Ambos eran nobles, devotos, y sobre todo mui dados à obras de caridad y misericordia: atendian con mucho cuidado à la crianza de la niña que el Cielo les habia dado; la qual desde su infancia dió grandes señales de la extraordinaria santidad à que Dios la habia destinado. No se vió en ella accion ò propiedad infantil; con igual quietud la hallaban en la cuna que en los brazos de su madre. A pocos meses de nacida fue preciso entregarla à una ama para que acabase de criarla; mas este accidente nada alteró la tranquilidad de Maria Ana; que estabá igualmente gustosa en los brazos de su ama, que en los de su madre. Estaba atenta quando ohía rezar el Rosario de nuestra Señora; miraba con devocion sus Imagenes, y las de Christo su divino Hijo: quando la llevaban à la Iglesia, la advertian un extraordinario silencio, y quando ohia tocar la campanilla à la elevacion de la sagrada Hostia, no se sosegabá hasta que la volvian el rostro à aquella parte. Luego manifestó una tierna compasion à los pobres, à los quales sino tenia otra cosa, daba su misma comida: visitaba los enfermos en compañia de su madre, y con su presencia los consolaba. A los quatro años vieronla varias veces derramando muchas lagrimas ante alguna Imagen de Christo crucificado, y se crée que en ese tiempo gozó ya de uso de razon. Habiendo cumplido los seis años de su edad se aventajaba cada dia en la virtud, y Dios la favorecia con divinas ilustraciones y freqüentes visiones, apareciendosela muchas veces Jesu-Christo nuestro Redentor, su Santisima Madre, y su Angel Custodio, enseñandola el camino del espíritu y de la oracion, y llenando su corazon de celestiales consuelos. De aqui procedia el vivir enteramente abstraida de las cosas caducas, no amando ni anelando sino à las de el Cielo. Asi vivió Maria Ana hasta la edad de doce años regalada de Dios, tiernamente amada de sus padres, y toda entregada à los egercicios de piedad y devocion: pero en este año que fue el de mil quinientos setenta y seis falleció su madre, y su padre poco despues pasó à contraher segundo matrimonio con Maria Geronima de Pineda, de la qual tuvo dos hijos. Estos sucesos ocasionaron muchos disgustos, penas y trabajos à la bendita Maria Ana; porque su padre y sus parientes querian casarla, y à este fin la mandaron usar galas como las demás doncellas que aspiran al matrimonio; condescendió Maria Ana en parte à la voluntad de sus padres, usando de algunos ador-

Figura 6. Página del mes de abril del Flos Sanctorum del padre Corriols, Barcelona, Sierra, Oliver y Martí, 1791.

[655]SALVADOR, 1764: 411.
[656]PRESENTACIÓN, 1784: 225.

Ese mismo día se produjo ya una de las primeras actuaciones milagrosas tras su muerte cuando se incorporó en el lecho para que pudiera ser vista a lo lejos por una de sus amistades, como nos cuenta también el padre de la Presentación, "… deseosa de ver el cuerpo de su santa amiga, entró en la Iglesia, y no pudiendo conseguirlo por ser tan numeroso el concurso: afligióse demasiado, y la suplicó con vivas ansias dispusiese la cosa de suerte que la pudiese ver: y entonces la bendita Madre se incorporó, y se dejó ver por largo tiempo de su amiga…".[657]

Pero este hecho es simplemente el primero de una numerosísima relación de hechos maravillosos, muchos de ellos relacionados con la utilización de reliquias de la venerable Mariana como este que describe el padre De la Presentación en otra de las ediciones de su libro:

> "Melchora de los Reyes tenía parte de la sangre de la Sierva de Dios endurecida, y queriendo introducirla en una poma, por cuya boca apenas cabía un garbanzo, levantó los ojos al Cielo, y exclamó: ¡Oh Madre Mariana, si yo pudiera meter esta vuestra sangre en este vidrio! ¡Caso admirable! Al punto se licuó, quedando tan fresca, como si actualmente fuese saliendo de un cuerpo humano. Y habiéndola echado en la poma se volvió a endurecer; y cuando quería repartir a otras personas, se licuaban las gotas que ella quería".[658]

Ya hemos descrito cómo se inició la recopilación y difusión de reliquias de la monja mercedaria desde su agonía hasta después de su muerte, pero veamos cómo se acrecentó su número y calidad a partir del momento en que se produjo su beatificación por un Breve del Papa Pío VI del 13 de mayo de 1783, al obtenerse de su cuerpo varios fragmentos de carne que habrían de ser cuidadosa y jerárquicamente repartidos. La escalofriante escena la describe el padre Eudaldo Corriols en un texto de 1791:

> "… Lo que sucedió en el año de mil setecientos ochenta y tres, cuando el eminentísimo Señor Arzobispo de Toledo, Cardenal de la Santa Iglesia, hizo la solemne traslación del Cuerpo de la beata, de la caja y sepulcro en que estaba colocado, a la caja que el Excelentísimo Señor Duque de Alba […], había mandado labrar a ese efecto. Pues cuando dicho sagrado Cuerpo se sacó de la antigua caja para ponerlo en la nueva, todos los presentes, […] vieron que aquel

[657] PRESENTACIÓN, 1784: 226.
[658] PRESENTACION, 1785: 247.

virginal Cuerpo estaba íntegro e incorrupto en todas sus partes, y percibieron al mismo tiempo una fragancia muy suave que exhalaba; y como no cupiese en la caja nueva por no ser bastante larga, después de varias tentativas determinaron doblarle las piernas, y para ejecutarlo mejor, un Cirujano le hizo una incisión más debajo de la rodilla, e inmediatamente manó de la herida un humor sanguíneo, que corriendo por la pierna llegó hasta el tobillo. Dispuso luego el mismo Señor Arzobispo, que de una pantorrilla se cortase carne para distribuirlo por Reliquias entre los devotos de la Beata; como en efecto de la carne de esta sola pantorrilla se cortó un buen pedazo para su Santidad, y otro que aumentándolo Dios milagrosamente, se dividió en varias porciones que respectivamente se regalaron al Rey nuestro Señor, al Convento de Santa Bárbara, Parroquia de Santiago, Maestro General de la Religión, Postulador de la Causa, Eminentísimo Señor Arzobispo, y sus Vicarios Generales, Señores Duque de Alba, y Conde de Altamira; y además se repartieron otros pedazos a distintas personas, las cuales subdividieron la parte que les había tocado en otras partes, para repartirlas entre los Conventos Mercedarios y otras Iglesias de su devoción. En todas estas divisiones se ha conservado la carne de la Beata incorrupta, fresca y húmeda, de suerte, que ha manchado los papeles en que ha estado envuelta…”[659]

Como se puede apreciar pese a la “fama de santidad” de que gozaba Mariana de Jesús y al sinnúmero de milagros que se le atribuyen en un siglo de por sí conocido como “milagrero”[660], su proceso de beatificación duró prácticamente siglo y medio, y el de su canonización todavía se encuentra en trámite, recientemente reabierto. Analizar esos procesos, sus dificultades y avances, la existencia de historiografía contemporánea sobre la monja, en particular extranjera[661], ha de resultar muy interesante pero habrá que dejarlo para otra ocasión.

De ese proceso dos son los milagros reconocidos por la Iglesia católica, los primeros de una larguísima lista que nos ha sido recogida por la hagiografía de la santa, y nos han sido descritos por el padre Corriols de la siguiente forma:

[659]CORRIOLS, 1791: 46.
[660]CARRASCO, 1986: 401-422; SERRANO MARTÍN, 2005: 80-82.
[661]NANCARROW, 2003: 111-131 y BILINKOFF, 1997:323-337.

"El primero es el de la incorrupción de su cuerpo, el que se mantuvo incorrupto desde el año de mil seiscientos veinticuatro en que la beata María Ana murió, hasta el año de mil setecientos treinta y uno, no obstante de no haberse embalsamado, ni habérsele quitado las entrañas, las cuales junto con las otras partes del cuerpo, aún las más sujetas a corrupción, se conservaron enteras y húmedas, y la carne también se conservó como de persona viva; de tal modo que comprimida fácilmente se restituía a su estado natural. El segundo milagro fue de la instantánea y perfecta curación de una perlesía que parecía un soldado de Guardias Españolas llamado Pedro Fernández, quien tenía baldada la pierna izquierda, y la parte inferior del muslo de la misma parte izquierda; e invocando a la Sierva de Dios quedó repentina y perfectamente curado; sucedió ese milagro a primero de junio de mil setecientos setenta y seis".[662]

[662]CORRIOLS, 1791: 46.



Figura 7. Grabado de la beata Mariana de Jesús inserto en *La azucena de Madrid, la venerable madre Mariana de Jesús*, del padre Pedro del Salvador, Madrid, Imprenta Real de la Gaceta, 1764.

Hemos querido con esta breve comunicación y en un ejemplo de transversalidad, destacar cómo a partir de un grabado realizado por Goya podemos aproximarnos a la devoción popular de los siglos XVII y XVIII así como al uso que se hizo para ello de las estampas; analizar los antecedentes iconográficos de la misma a partir de la emblemática o de la literatura moral; la vida de una monja nacida en el siglo XVI y muerta en olor de santidad en el XVII; el intento de elevarla a los altares mediante procesos de beatificación[663] y canonización no siempre rápidos[664] y en ocasiones fallidos,[665] las peripecias de un cuerpo incorrupto con traslados y exhibiciones públicas; el plagio, la copia y la repetición en las hagiografías;[666] el hecho de que una de las patronas de Madrid no haya sido todavía canonizada; las vicisitudes que una obra de arte puede sufrir hasta llegar a su difusión pública como en el caso de la tardía edición de los *Desastres;*[667] las distintas posiciones historiográficas, en ocasiones encontradas, que hacen que la interpretación[668] o la atribución[669] de la obra de arte no sea necesariamente una ciencia exacta o, finalmente, los procesos de obtención de reliquias en ocasiones poco respetuosos con el cuerpo del santo.[670]

---

[663]PRESENTACIÓN, 1785: 285-292.
[664]SERRANO MARTÍN, 2016: 195; MARTÍN, 2018a: 152-159.
[665]ALABRÚS, 2016: 176-177; GÓMEZ ZORRAQUINO, 2017: 272; SERRANO MARTÍN, 2018b: 180-182.
[666]RUIZ PÉREZ, 2014.
[667]MATILLA, 2007: 10-11; VEGA, 2008a: 58-66.
[668]STOICHITA/CODERCH, 2000: 101-103.
[669]VIDAL, 2017: 17-19; VEGA, 2017: LI.
[670]SAN VICENTE PINO, 1994: 172-174; SERRANO MARTÍN, 2002: 417-423; TAUSIET, 2013: 75-86; SERRANO MARTÍN, 2016: 197; SERRANO MARTÍN, 2018b: 168.

Bibliografía

AGUILAR, Isla (2007): "Fichas de Estampas". En MATILLA, José Manuel y AGUILAR, Isla (2007). *El libro de los Desastres de la Guerra. Francisco de Goya*. Arlanza Ediciones, Madrid, pp. 100-113.

ALABRÚS IGLESIAS, Rosa María (2016): "El éxito y el fracaso en los procesos hacia la santidad femenina". En BETRÁN, José Luis, HERNÁNDEZ, Bernat y MORENO, Doris (eds.), *Identidades y Fronteras culturales en el mundo ibérico de la Edad Moderna*. Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, pp. 169-178.

ALCALÁ FLECHA, Roberto (1982): "Fuentes emblemáticas del Asno Cargado de Reliquias de la serie de los Desastres de la Guerra de Goya". En *Revista Goya*, 167-168, Madrid, Fundación Lázaro Galdiano, pp. 274-278.

ALCALÁ FLECHA, Roberto (1987): "El tema del niño malcriado en el Capricho 4, El de la Rollona, de Goya". En *Revista Goya*, Madrid, Fundación Lázaro Galdiano, pp. 340-345.

ALCALÁ FLECHA, Roberto (1988): *Literatura e Ideología en el arte de Goya*. Zaragoza, Diputación General de Aragón.

ARMSTRONG ROCHE, Michael (1988): "Extraña devoción!" En PÉREZ SÁNCHEZ, Alfonso E./SAYRE, Eleanor A. (1998): *Goya y el espíritu de la Ilustración*. Madrid. Museo del Prado, pp. 432-434.

ARTE Y DEVOCIÓN (1990): *Arte y devoción. Estampas de imágenes y retablos de los siglos XVII y XVIII en iglesias madrileñas*. Catálogo de Exposición. Madrid, Real Academia de Bellas Artes de San Fernando y Ayuntamiento de Madrid.

ASURMENDI, Alicia (1988): "Goya después de Goya". En *Villa de Madrid*, 97-98, Madrid, pp. 104-115.

BERMEJO, Virgilio (1996): "Santa Catalina de Siena y la génesis del retrato de la beata madrileña María Ana de Jesús (1564-1624)". En *Archivo Español de Arte*, 276. Madrid, pp. 450-456.

BILINKOFF, Jodi (1997): "A saint for a city: Mariana de Jesús and Madrid, 1565-1624". En *Archiv für Reformationsgeschichte*, Vol. 88, Germany, pp. 322-337.

BOTREL, Jean François (2017): "De muertos y huesos ilustres: Los literatos y las honras fúnebres (España, siglo XIX)". En FILIÈRE, Carole y LE GUELLEC, Maud (eds.), *Longtemps j'ai pris ma plume pour une épée écriture et combat dans l'Espagne des XVIIIe et XIXe siècles.* Hispanismes, hors-série, 1, Lille, pp. 216-236.

BOZAL, Valeriano (1998): "La estampa popular en el siglo XVIII". En CARRETE, Juan/CHECA, Fernando/BOZAL, Valeriano (eds.): *El grabado en España (siglos XV al XVIII)*. Madrid: Espasa Calpe, pp. 737-738.

BOZAL, Valeriano (2005): *Francisco Goya. Vida y obra*. Madrid: Tf. Editores.

CALVO RUATA, José Ignacio (2010): "El factor Bayeu en la formación de Goya". En *Artigrama*, 25, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, pp. 21-51.

CAMPO TEJEDOR, Alberto del (2012): *Tratado del burro y otras bestias. Una historia del simbolismo animal en Occidente*. Sevilla, Aconcagua Libros.

CARRETE PARRONDO, Juan (1990): "Estampas. Arte y devoción". En *Arte y devoción (1990): Estampas de imágenes y retablos de los siglos XVII y XVIII en iglesias madrileñas*. Catálogo de Exposición. Madrid, Real Academia de Bellas Artes de San Fernando y Ayuntamiento de Madrid, pp. XXIII-XXVIII.

CARRETE PARRONDO, Juan/CENTELLAS SALAMERO, Ricardo (1999): *Mirar y leer. Los Caprichos de Goya*. Zaragoza. Diputación Provincial de Zaragoza.

CORAZÓN DE JESÚS, Fr. Pedro del (1783): *Glorias de la beata María Ana de Jesús, mercedaria descalza publicadas en las solemnes fiestas que a su beatificación celebró el Colegio de su Orden en la ciudad de Salamanca*. Salamanca, Domingo Casero.

CORRIOLS, Eudaldo (1791): *Vidas de varios santos y beatos, canonizados y beatificados en el presente siglo*. Barcelona, Sierra, Oliver y Martí.

ESTEBAN LORENTE, Juan Francisco (2003): "Jeroglíficos, alegorías y emblemas de Goya". En *Artigrama*, 18, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, pp. 471-503.

GARCÍA GUATAS, Manuel (2012): "Goya, en el ojo de la modernidad". En *Goya. Revista de Arte*, 340, Madrid, Fundación Lázaro Galdiano, pp. 254-269.

GLENDINNING, Nigel (1962): "El Asno cargado de reliquias en los Desastres de la Guerra de Goya". En *Archivo Español de Artes*, Tomo XXXV, número 139, Madrid, pp. 221-230.

GÓMEZ ZORRAQUINO, José Ignacio (2017): "El franciscano Pedro Selleras (1555-1622) se quedó fuera del santoral". En *Hispania Sacra*, 139, pp. 263-273.

GUTIÉRREZ PASTOR, Ismael (2008): "Cuestiones de iconografía mercedaria en obras madrileña de José Jiménez Donoso, Alonso del Arco, Matías de Irala y Antonio González Ruiz". En *Anuario de Historia y Teoría del Arte*, 20. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, pp. 91-102.

HELMAN, Edith (1971): *Los Caprichos de Goya*. Pamplona, Editorial Salvat, (edición especial de El trasmundo de Goya, publicado por Revista de Occidente).

LAFUENTE FERRARI, Enrique (1978): *Los Caprichos de Goya. Introducción y catálogo crítico*. Barcelona. Editorial Gustavo Gili.

LECALDANO, Paolo (1976): *Goya. Los Desastres de la Guerra.* Madrid, Editorial Prensa Española.

LORENTE LORENTE, Jesús Pedro (2010): "La pasión por Goya en Zuloaga y su círculo". En *Artigrama*, 25, Universidad de Zaragoza, pp. 165-183.

MATILLA, José Manuel (2007): "Una mirada independiente". En MATILLA, José Manuel y AGUILAR, Isla (2007). *El libro de los Desastres de la Guerra. Francisco de Goya*. Arlanza Ediciones, Madrid, pp. 7-15.

MATILLA, José Manuel (2008): "Extraña devoción!" en Manuel B. Mena Marqués (ed.): *Goya en tiempos de guerra*. Madrid, Museo Nacional del Prado.

MENA MARQUÉS, Manuela B. (2008): *Goya en tiempos de guerra*. Madrid. Museo Nacional del Prado.

NANCARROW, Mindy (2003): "Negotiation sanctity: Mariana de Jesús and the problem of portrait likeness". En *Mediterranean Studies*, Vol. 12, Filadelfia, University of Pennsylvania, pp. 111-131.

OLIVARES MARTÍNEZ, Diana (2010): "Iconografía de la beata Mariana de Jesús". En *Anales de Historia del Arte*, volumen extraordinario. Madrid: Ediciones Universidad Complutense, pp. 239-255.

PERTÚS, Javier (2016): *Metapintura. Un viaje a la idea del arte en España.* Madrid, Museo Nacional del Prado.

PRESENTACIÓN, Fr. Juan de la (1784): *Vida devota de la beata madre María Ana de Jesús, religiosa del Sacro, Real y Militar Orden de Descalzos de Nuestra Señora de la Merced, Redención de cautivos*. Madrid, Isidoro Hernández Pacheco.

PRESENTACIÓN, Juan de la (1785): *Guirnalda sacra texida de varias flores de la admirable vida, y virtudes de la beata madre Mariana de Jesús.* Valencia, Joseph y Thomas de Orga.

RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, Alfonso (2008): "La procesión de disciplinantes de la Academia de Bellas Artes de San Fernando. Goya y la religiosidad popular". En *Anales de Historia del Arte*, Volumen Extraordinario. Madrid: Ediciones Universidad Complutense.

SALVADOR, Pedro del (1764): *La Azucena de Madrid. La venerable madre Mariana de Jesús insigne hija de tan ilustre patria*. Madrid, Imprenta Real de la Gaceta.

SAN VICENTE PINO, Ángel (1994): "La muerte despojada: Entrega de reliquias". En SERRANO MARTÍN, Eliseo (ed.) (1994): *Muerte, religiosidad y cultura popular, siglos XIII-XVIII*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, pp. 163-197.

SEBASTIÁN, Santiago (1985): *Alciato. Emblemas. Edición y comentarios*. Torrejón de Ardoz, Editorial Akal.

SERRANO MARTÍN, Eliseo (2002). "Huesos de santos. Santa Engracia y las entregas de reliquias reales zaragozanas". En PEÑA, Manuel (Ed.) (2002): *La vida cotidiana en el mundo hispánico (siglos XVI-XVIII)*, Abada Editores, Madrid, pp. 407-424.

SERRANO MARTÍN, Eliseo (2005): "Entre devoción y política. La canonización de Isabel de Aragón, Reina de Portugal". En SERRANO, Eliseo, CORTÉS, Antonio Luis y BETRÁN, José Luis (coords.): *Discurso religioso y contrarreforma*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, pp. 79-100.

SERRANO MARTÍN, Eliseo (2016): "Hagiografía y milagro. Fabricar santos en la Edad Moderna". En BETRÁN, José Luis, HERNÁNDEZ, Bernat y MORENO, Doris (eds.), *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico de la Edad Moderna*. Universidad Autónoma de Barcelona, pp. 193-215.

SERRANO MARTÍN, Eliseo (2018a): "La santidad en la Edad Moderna: Límites, normativa y modelos para la sociedad". En *Revista de Historia Social*, 91, Alicante, pp. 149-166.

SERRANO MARTÍN, Eliseo (2018b): "Santos que quedaron en el camino. Vidas religiosas y procesos hacia la santidad en la Edad Moderna. Una aproximación con ejemplos aragoneses". En ARIAS DE SAAVEDRA ALÍAS, Inmaculada, JIMÉNEZ PABLO, Esther y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Miguel Luis (eds.): *Subir a los altares. Modelos de santidad en la monarquía hispánica (S. XV-XVIII).* Universidad de Granada, pp. 155-188.

SERRANO Y SANZ, Manuel (1903): *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 hasta el año 1833*. Tomo I, Madrid, Sucesores de Ryvadeneira.

STOICHITA, Victor I./CODERECH, Anna María (2000): *El último carnaval. Un ensayo sobre Goya*. Madrid. Ediciones Siruela.

TAUSIET, María (2013): *El dedo robado. Reliquias imaginarias en la España moderna*. Madrid, Abada Editores.

VEGA GONZÁLEZ, Jesusa (1994). "Irracionalidad popular en el arte figurativo español del siglo XVIII". En *Anales de Literatura Española*, 10, Universidad de Alicante, pp. 237-273.

VEGA, Jesusa (1988): "Extraña devoción!" En PÉREZ SÁNCHEZ, Alfonso E./SAYRE, Eleanor A. (1998): *Goya y el espíritu de la Ilustración*. Madrid. Museo del Prado, pp. 121-122.

VEGA, Jesusa (2008a): "Los Desastres de la Guerra, un hito del arte contemporáneo". En BOZAL, Valeriano/GARRIDO, Coca/VEGA, Jesusa. *Los Desastres de la Guerra. Estudios*. Barcelona: Editorial Planeta, pp. 50-71.

VEGA, Jesusa (2008b): “Las estampas de los Desastres de la Guerra”. En BOZAL, Valeriano/GARRIDO, Coca/VEGA, Jesusa. *Los Desastres de la Guerra. Estudios*. Barcelona: Editorial Planeta, pp. 276-282.

VEGA, Jesusa (2017): “Goya y Glendinning, vida y fortuna compartidas”. En VEGA, Jesusa (ed.): *Glendinning, Nigel: Goya y sus críticos (y otros ensayos))*. Madrid: Ediciones Complutense.

VIDAL, Julián (2017): *Goya y el Canal Imperial de Aragón. La época de Ramón Pignatelli.* Zaragoza, Institución Fernando el Católico.

WILSON-BAREAU, Juliet (1993): “Cuatro Caprichos de la Real Academia de San Fernando, h.1815-1819”. En WILSON-BAREAU, Juliet y MENA MARQUÉS, Manuela B. (1993): *Goya. El capricho y la invención. Cuadros de gabinete, bocetos y miniaturas*. Madrid, Museo del Prado.

ZURIAGA SENENT, Vicent F. (2005): *La imagen devocional en la Orden de Nuestra Señora de la Merced. Tradición, formación, continuidad y variantes.* Valencia, Servei de Publicacions, Universitat de València.



RELIQUIAS MASÓNICAS EN EL SIGLO XIX

Antonio Candado Aguado[671]

El término masonería proviene del sustantivo francés *maçon* que significa constructor, albañil o determina a alguien con habilidades manuales. De esta palabra viene a su vez el homónimo castellano *mazón* quedando estas incluso como apellidos en sus respectivas lenguas. Entendida la masonería pues como el arte de la construcción los masones fueron aquellos canteros que trabajaban la piedra en la edificación de las grandes catedrales desde el gótico en adelante. Su agrupación era de carácter gremial y los arquitectos conservaban en secreto las técnicas más delicadas para que sus secretos no pudiesen ser robados y emulados por otros maestros. Estos gremios guardaban sus materiales y planos en pequeñas edificaciones de madera llamadas en italiano *loggias* y que a menudo eran construidas de manera contigua a los muros de las catedrales[672].

Será en el siglo XVIII cuando la arquitectura religiosa no tenga esa exclusividad que venía teniendo siglos antes, en este momento las logias comenzaran a permitir la entrada en ellas de individuos no necesariamente relacionados con la construcción. A los canteros que trabajaban en las catedrales se le denominara como Masonería Operativa[673], aquellos otros que acudían a las logias del siglo XVIII como círculos discretos de literatos, filósofos, políticos y otros "masones aceptados" se les conocerán como Masonería Especulativa.

El culto a las reliquias ha venido mayoritariamente asociado y abordado como objeto de estudio de elementos religiosos, en Europa el caballo de batalla de dichos estudios ha sido la cristiandad, bien sea del catolicismo o bien de las muy diversas escisiones

[671] Estudiante del Grado de Filología Hispánica de la Universidad de Zaragoza.
[672] Después el término logia ha quedado como término asociado a arquitectura moderna y templo donde se reúnen los francmasones.
[673] Aquellos cuyos oficios y costumbres gremiales vienen referidas en obras como el *Poema Regius* o *Manuscrito Halliwell* (1390), *el Manuscrito Cooke* (1410), el *Manuscrito de Estrasburgo* (1459), los *Estatutos de Ratisbona* (1459), los *Estatutos de Schaw* (1598), el *Manuscrito Iñigo Jones* (1607), El *Manuscrito de Absolion* (1668) y el *Manuscrito de Sloane* (1700).

protestantes. Estas reliquias han sido protagonistas de miles de leyendas plasmadas en todas las artes, cabe reseñar que a nivel filológico el mayor género que ha aglutinado este culto ha sido el hagiográfico relatando este las vidas de santos. En los inicios de la francmasonería moderna también hubo un principio de indivisibilidad con la religión, tomando como referencia las *Constituciones de Anderson* (1723) se observa en esta obra fundacional el contenido de su primer artículo: *"el masón está obligado, por vocación, a practicar la moral y si comprende bien el Arte, nunca se convertirá en un estúpido ateo, ni en un libertino irreligioso".* Sabiendo que el coautor[674] James Anderson () era un reverendo presbiteriano, y a la luz de estas palabras, es comprensible afirmar que las mismas reliquias de la cristiandad eran devotamente veneradas por esa primera francmasonería anglosajona no entablándose entre ambas conflicto moral alguno. De este modo se entiende que hasta después de la Revolución Francesa (1789) e incluso bien entrado el siglo XX europeo la francmasonería no encontrase en sus trabajos una directriz laica[675].

[674]Redactadas por los pastores James Anderson y Jean Théophile Désaguliers, fueron aprobadas y publicadas en 1723.

[675]El devenir de los diversos ritos masónicos europeos no fue univoco sino que hubo varios tiempos históricos dependiendo de los hitos y enclaves que afrontara cada sociedad.



Ilustración 1. Ejemplar original de 1723 de las *Constituciones de Anderson*.

Ya en el siglo XVIII el término "reliquia" comenzó a desvirtuar esa faceta intrínsecamente religiosa para comenzar a abordar reliquias cívicas, literarias, históricas o de otros caracteres que no necesitasen expresamente una faceta cristiana. Quizás los catalizadores de este fenómeno fueron el nacimiento de los Estados Unidos de América (1776) y el nacimiento de la egiptología moderna[676] de la mano del filólogo Jean-François Champollion (1790-1832). Afianzarían también la separación de la religión el nacimiento de nuevas ciencias: la arqueología, la paleontología, la numismática o la vexilología son solo algunos ejemplos de ciencias cuyos objetos de estudio no tenían cabida en el seno de la iglesia y sin embargo desembocaron en la consolidación de los grandes museos del XIX. Es comprensible bajo este punto de vista que la francmasonería como sociedad posea sus propios usos y costumbres, sus hitos, una cultura, y por ende, su propio corpus de reliquias.

[676] De esta ciencia se suscitarán muchos intereses derivados así como el nacimiento en masonería del Rito de Memphis-Misraïm basado en simbología egipcia.

En el caso de la francmasonería y sus reliquias habría que datarlas desde el siglo XVIII y hasta principios del siglo XIX, la guerra de independencia de los Estados Unidos de América (1776) o la Revolución Francesa (1789) o son algunos de los escenarios donde se puede observar un crecimiento exponencial de reliquias. Las reliquias masónicas no provienen como tal de personajes importantes para la intrahistoria masónica sino que vienen de personajes ilustres para la historia cuya vinculación con la francmasonería ha sido consecuencia de una elevada cualidad moral y de su compromiso para con la sociedad. Las reliquias masónicas están presentes por ello en el ámbito museológico, al alcance de toda la sociedad puesto que son importantes para la francmasonería pero también para las naciones, a diferencia de las reliquias cristianas cuyo ámbito queda reservado a las iglesias las reliquias masónicas no han sido nunca cerradas al ámbito de las logias.

1. Relicario con pelo del presidente George Washington. (1800 aprox.)

La muerte de George Washington en 1799 trajo consigo un verdadero movimiento coleccionista de talismanes y reliquias, un aluvión de peticiones de todo tipo, solicitudes dirigidas a su viuda Martha Washington. Quizás la más curiosa vino de la mano de los francmasones John Warren, Josiah Bartlett y el famoso orfebre de Boston Paul Revere. En enero de 1800 escribieron a Martha solicitándole un mechón de pelo del primer presidente alegando que, de ser atendida dicha petición, dispondrían de un delicado relicario hecho de oro donde la incalculable reliquia reposaría bajo el cuidado de la Gran Logia de la Mancomunidad de Massachusetts[677]. Siendo esta una de las reliquias más famosas de la francmasonería no es de extrañar que Revere la solicitara como elemento que vinculase al líder de la nación con los futuros grandes maestros de la francmasonería norteamericana. Tras leer dicha petición el secretario personal de Washington, Tobias Lear, la aceptó en nombre de Martha Washington y la entrega se hizo efectiva.

En el pasado año 2015 el Museo del Rito Escocés ubicado en Lexington[678] acogió una exposición donde se expuso como préstamo esta celebre pieza, actualmente la reliquia

[677] Tremont St 186, Boston, MA 02111, EE.UU.
[678] Marrett Road 33, Lexington, MA 02421, EE.UU.

está custodiada en la Gran Logia de Massachusetts y se exhibe cada tres años en la celebración de investidura del nuevo gran maestro.



Ilustración 2. Relicario en oro de 1800 fabricado por Revere.



Ilustración 3. Reliquia de pelo de George Washington.

2. Espada flamígera del marqués de La Fayette. (1825)

Marie-Joseph Paul Yves Roch Gilbert du Motier, marqués de La Fayette (Castillo de Chavaniac-Lafayette, 6 de septiembre de 1757 - París, 20 de mayo de 1834), fue un militar, aristócrata, masón y político francés. Entre sus hazañas se encuentra su fiera participación en la Guerra de Independencia de los Estados Unidos de América (1776) sirviendo como general y llegando a empeñar parte de su fortuna personal para financiar un barco al que llamaría “La Victoire”. Posteriormente fue general revolucionario en la Revolución Francesa (1789), también en la Revolución de 1830, miembro destacado de la Asamblea nacional y comandante de la Guardia Nacional de París. Los hechos de armas de la batalla de Brandywine (1777) le granjearon al joven La Fayette la amistad de otros masones y revolucionarios americanos como George Washington, Thomas Jefferson o Alexander Hamilton, la guerra también le dio el apodo de “el héroe de dos mundos” y es considerado a día de hoy uno de los héroes naciones norteamericanos.

Una reliquia de este importante personaje para la historia es la espada flamígera de 1825 con la que presidió los trabajos de la francmasonería parisina, su iniciación en la francmasonería se data en el invierno de 1777 en la logia de los regimientos de Washington. Esta espada flamígera la ostentó siendo ya un anciano y teniendo el grado 33º. Su guarda está desprovista de gavilanes para protección y se corrobora así el ser una espada ceremonial y no de combate, en ella se pueden observar un sinfín de elementos simbólicos decorados en diversas tonalidades áureas como una estrella de cinco puntas, varios acabados trilobulados o el compás y la escuadra entrecruzados en la empuñadura. La hoja presenta en ambos lomos de su primer tercio un minucioso conjunto de filigranas ígneas que en mucho recuerda los alamanes del dolmen que vistió como teniente del regimiento de Dragones de Noailles. También se expone junto a la espada la vaina de oro y decorada con numerosas filigranas y otros elementos simbólicos, dicha vaina está acabada con un cuidado terciopelo carmesí. Actualmente la espada flamígera está expuesta en el Museo de la Francmasonería del Gran Oriente de Francia en París[679].



Ilustración 4. Espada flamígera de 1825 perteneciente a La Fayette.

679 Rue Cadet 16, 75009 Paris, Francia

3. El mandil del rey Eduardo VII de Inglaterra. (1874)

Alberto Eduardo (9 de noviembre de 1841- 6 de mayo de 1910), antes de ascender al trono ostentó el título de Príncipe de Gales, hijo de la reina Victoria y conocido por la historia como Eduardo VII fue rey del Reino Unido[680], rey de los dominios de la Mancomunidad Británica y emperador de la India desde el 22 de enero de 1901 hasta su muerte el 6 de mayo de 1910. En paralelo a su reinado Alberto ostentó el cargo de Gran Maestro de la Gran Logia Unida de Inglaterra desde 1874 a 1901.

Si existe una nación con veneración hacia su realeza esa es Inglaterra, desde siempre ha habido un trato de cariño, respeto y admiración a partes iguales hacia la realeza británica, de ella todo es clasificado y atesorado con celo en los múltiples museos y espacios públicos de los que goza Inglaterra. Todavía más valiosos son los arreos masónicos por la dificultad que entraña su descubrimiento y posterior conservación, una de las reliquias que más impresiona es el mandil de Eduardo VII. En la imagen de la izquierda se puede apreciar un posado del rey ataviado con él además de bocamangas que recubren el traje y los tradicionales guantes blancos.

En la imagen de la derecha se observa dicho mandil con mayor detalle y colorido, este se conserva hasta día de hoy y es expuesto en la colección del Museo de la Francmasonería de la Gran Logia Unida de Inglaterra[681] ubicada en el corazón de Londres. Un mandil en azur con ribeteados de hilos de oro y múltiples detalles simbólicos como las hojas de acacia o la granada medio abierta, además cuenta con una sección central blanca que bien recuerda los primeros grados de la francmasonería.

[680] Impulsor de una profunda renovación de la Royal Navy, de la medicina militar y reorganización del ejército británico tras la Segunda Guerra de los Bóeres (1899-1902).
[681] Freemasons' hall, 60 great queen st, london wc2b 5az, united kingdom



Ilustración 5. Daguerrotipo del Rey Eduardo VII con arreos masónicos.



Ilustración 6. Detalle actual del mandil expuesto en Londres.

Bibliografía

ANDERSON, JAMES, *Constituciones de Anderson*, Asturias, Editorial Masónica, 2015.

MILTON ARRIETA LÓPEZ, *Los masones en el mundo. Geopolítica masónica,* España, Editorial Almuzara, 2016.

Webgrafía

https://gwmemorial.org/ [consultado el 9 de abril del 2019]

https://www.ugle.org.uk/ [consultado el 10 de abril del 2019]

http://www.museefm.org/ [consultado el 12 de abril del 2019]

EL CULTO A LOS RESTOS MORTALES DE JOSÉ ANTONIO PRIMO DE RIVERA Y RAMIRO LEDESMA DURANTE EL PRIMER FRANQUISMO (1939-1945)

Jaime de las Obras-Loscertales Sampériz[682]

1. Introducción

Existen en la actualidad numerosas referencias bibliográficas en las que se ha abordado, desde diferentes perspectivas, la figura de José Antonio Primo de Rivera, fundador de Falange Española. También hay, en menor número, algunos ensayos relativos a la importancia de Ramiro Ledesma Ramos, principal dirigente de las Juntas de Ofensiva Nacional Sindicalista (JONS), y un personaje que, atendiendo a su producción intelectual, bien podría ser considerado como el principal teórico del fascismo hispano.[683] Que la importancia de Ledesma en la génesis del Movimiento haya sido poco subrayada, se debe a dos motivos fundamentales. En primer lugar, la primacía política que José Antonio adquirió sobre él —desde la fusión de falangistas y jonsistas en Falange Española de las JONS durante el mes de febrero de 1934— y, en segundo lugar, el trato póstumo que ambos personajes recibieron por parte del régimen franquista: la carencia de proyección que tuvo Ledesma contrastó con el lugar preeminente que, en la Nueva España, se le concedió a José Antonio.

Bien podría decirse que el fundador de Falange ganó la batalla política al de las JONS en vida, y que su recuerdo hizo lo propio tras la muerte —ambos fueron fusilados en 1936, con apenas tres semanas de diferencia—. Si José Antonio había sido designado Jefe Nacional de Falange Española de las JONS en octubre de 1934, por un solo voto de diferencia, disolviéndose así el triunvirato ejecutivo formado por él mismo, Julio Ruiz de Alda y Ledesma, la ruptura entre ambos se consumó durante los últimos días del

---

[682] Graduado en Historia por la Universidad de Zaragoza.

[683] Sobre la figura de José Antonio Primo de Rivera, por su condición de trabajo reciente, cabe mencionar: Thomàs, 2017. Sobre Ramiro Ledesma Ramos: Gallego, 2005: 253-447. El escritor vanguardista Ernesto Giménez Caballero también ha sido considerado pionero del fascismo español, pero desde una perspectiva mayormente literaria. Al respecto: Mainer, 2008: 55-75.

mismo año y las primeras semanas del año siguiente. Sea como fuere, a mediados de 1935, Ledesma tenía su carrera política agotada y José Antonio había consolidado su mando al frente del partido que, por aquel entonces, se encontraba en una difícil situación política.[684]

Fue la ruptura entre ambos lo que determinó que, durante la contienda, la figura de Ledesma perdiese crédito político frente a la omnipresente figura de José Antonio —«el Ausente»— en la España franquista.[685] En paralelo al proceso constructor del mito *joseantoniano*, las aportaciones teóricas de Ledesma para el desarrollo del nacionalsindicalismo fueron apenas reconocidas por los principales intelectuales falangistas al servicio del Nuevo Estado.[686] Nada pudieron hacer sus contundentes afirmaciones frente al lírico discurso de José Antonio.

Para comprender este proceso en toda su complejidad, se debe atender a la utilidad política que la figura de José Antonio tuvo para la construcción del régimen franquista. Como consecuencia directa de la guerra y de la necesidad de unificar las principales fuerzas derechistas en un partido único acorde a los modelos alemán e italiano, el Decreto de unificación de abril de 1937 supuso la «creación» de Falange Española Tradicionalista y de las JONS, que unificó bajo unas mismas siglas a falangistas y requetés, principales fuerzas políticas y milicianas en la España rebelde.[687] Franco, Jefe Nacional del «nuevo» partido, supo atraerse a la mayoría de los dirigentes falangistas y, con el beneplácito de estos, se presentó como continuador del legado *joseantoniano*.[688] Estos sucesos significaron la conversión de la Falange unificada en "una sola entidad política de carácter nacional" y la adopción, por parte del Nuevo Estado, de veintiséis de los veintisiete puntos programáticos de Falange Española de las JONS.[689]

---

[684] Una visión sobre la encrucijada en la que se encontró Falange entre 1934 y 1936, en: Ellwood, 1984: 49-71.

[685] Fue el escritor falangista Agustín de Foxá quien se atribuyó la autoría del sobrenombre, en Salamanca a finales de 1936. «El Ausente» fue una contraposición al «¡Presente!», grito ritual dedicado a los caídos de la Falange. Thomàs, 2017: 397.

[686] Sobre los escritores que formaron parte de la «Falange Intelectual» *joseantoniana*: Carbajosa/Carbajosa, 2003. Sobre los intelectuales falangistas que trataron de desarrollar una doctrina política para el régimen durante la posguerra: Gallego, 2014, 553-631.

[687] Sobre la importancia del Decreto de unificación para el régimen de Franco, en: Thomàs, 2008: 293-318; 2013: 169-177.

[688] Una buena síntesis sobre las intrigas políticas que, en Salamanca, precedieron a la unificación de 1937, en: Payne, 1985:159-178.

[689] El entrecomillado es un extracto de: *Decreto núm. 255. Disponiendo que Falange Española y Requetés se integren, bajo la Jefatura de S. E. el Jefe del Estado, en una sola entidad política, de carácter nacional, que se denominará "Falange Española Tradicionalista de las JONS", quedando*

El camino litúrgico que recorrió José Antonio para "traspasar el umbral de la Patria renaciente", obedeció a las necesidades de Franco: la figura de «el Ausente» fue útil para la consolidación del régimen, y el régimen lo fue para la supervivencia de Falange.[690] De forma contrapuesta al proceso glorificador del que José Antonio fue protagonista, y como si de una nueva derrota —póstuma, esta vez— se tratase, la figura de Ramiro Ledesma quedó relegada a un discreto segundo plano en la genealogía del franquismo.

Reseñado el papel desempeñado por José Antonio y por Ledesma en el nacionalsindicalismo, y su utilidad para la consolidación del poder político de Franco durante la guerra; a continuación se ofrece una contraposición de ambas figuras en un aspecto ya aludido: su muerte y el muy diferente lugar que, como «caídos», ocuparon en el imaginario franquista y en el Nuevo Estado de posguerra.

2. Muerte y «resurrección»: la trascendencia de José Antonio Primo de Rivera y de Ramiro Ledesma durante el primer franquismo.

A comienzos del mes de julio de 1936, la situación de José Antonio y de Ramiro Ledesma era totalmente diferente. El primero se encontraba, desde el 14 de marzo de aquel mismo año, en prisión; el segundo había editado dos ensayos en 1935 —*Discurso a las juventudes de España* y *¿Fascismo en España?*— y varios números de semanarios —*La Patria Libre* y *Nuestra Revolución*—. Si el Jefe de Falange buscaba un lugar preeminente para el partido dentro de la trama golpista, Ledesma —que tantas veces había señalado la estrategia del fascismo en España— parecía repensar un proyecto fascista que se situase por encima de las fronteras políticas del momento.[691] Fuese un intento de reiniciar su carrera política o un provocativo gesto estético, lo cierto es que durante la primavera de 1936, en medio de un gran deterioro del orden público, Falange había atraído a nuevos adheridos que, temerosos ante las izquierdas que ostentaban el

---

disueltas las demás organizaciones y partidos políticos, 20 de abril de 1937, Boletín Oficial del Estado (BOE), Departamento Gobierno del Estado, núm. 182, pp. 1033-1034. Los veintisiete puntos de Falange Española de las JONS fueron redactados en noviembre de 1934. El punto número veintisiete hacía referencia a la imposibilidad de pactar con otras formaciones políticas. Los veintiséis puntos recogidos en: Primo de Rivera, 1942: 589-597

[690] El entrecomillado es un extracto de un texto de José Antonio dedicado a José García Vara, sindicalista de Falange asesinado a comienzos del mes de abril de 1935. Primo de Rivera, 1942: 265.

[691] Gallego, 2005: 442-447.

poder, veían ahora en la lucha violenta la única solución para acabar con el Gobierno del Frente Popular. No obstante, dada la incapacidad del partido para protagonizar un movimiento insurreccional, acabó sumándose a la conspiración militar que, desde finales del mes de marzo, se venía organizando.[692]

José Antonio y Ledesma también tuvieron distintas actitudes ante el estallido del conflicto. El mesiánico Jefe de Falange pretendió hacer desde la cárcel, sin éxito, algunas propuestas de mediación —la guerra representaba el fracaso de sus pretensiones personales—, Ledesma rehusó abandonar Madrid y continuó exhibiéndose públicamente. Como si de un preludio de lo que iba a venir se tratara, ambas muertes tuvieron una proyección diferente. El primero, como jurista que era, se defendió a sí mismo —también a su hermano Miguel y a la mujer de este— ante el tribunal popular alicantino que acabó por condenarlo a muerte el día 18 de noviembre de 1936, y dejó escrito su testamento y sus últimas voluntades. El segundo fue «sacado» de la cárcel y asesinado, junto a otros presos, sin juicio previo ni posibilidad de redactar nada. José Antonio fue fusilado el 20 de noviembre de 1936 a las siete menos veinte de la mañana, en un rincón del patio número 5 de la cárcel de Alicante, junto a dos falangistas y dos requetés. Tres semanas antes, el 29 de octubre de 1936, Ramiro Ledesma había sido fusilado junto a Ramiro de Maeztu y a numerosas víctimas en el cementerio de Aravaca.

La muerte de José Antonio tuvo todos los ingredientes para ser exaltada por el régimen de Franco: utilidad política y espectacularidad. Todo lo contrario a la de un Ramiro Ledesma sin nada de peso político en el juego de fuerzas de 1936. Muerto José Antonio, nacía el mito; muerto Ledesma, se mató a una idea —como exclamó José Ortega y Gasset al conocer la suerte de su antiguo discípulo—. Aunque el régimen se apropió y utilizó la figura de José Antonio para legitimarse, fomentó también su glorificación acrítica. Lo opuesto sucedió con la figura de Ledesma que, aunque pudo ocupar un discreto lugar en el imaginario franquista, fue rápidamente olvidado e ignorado por el régimen, pero también por los sectores falangistas críticos.

La muerte del Jefe de Falange fue ocultada durante dos años en la España franquista. Con el objetivo de presentarle como «precursor» y «mártir», se decidió aludir a su muerte en el segundo aniversario del «Alzamiento». Sin embargo, no fue confirmada oficialmente hasta el 1 de octubre de 1938, en el segundo aniversario de la

[692] Thomàs, 2017, 257-292.

«exaltación» de Franco a la Jefatura del Estado. A partir de ese momento, y siempre a la sombra del Caudillo, el mito *joseantoniano* se comenzó a construir de manera oficial. El 20 de noviembre fue instaurado como día de luto nacional, y fueron publicados una serie de decretos destinados a glorificar su figura.[693] Sin embargo, el gran culto del que fue protagonista también encontró reticencias en los sectores no falangistas del régimen. No debe olvidarse que en el fondo de esta dramaturgia político-religiosa latían los intentos de Falange por definir la Nación y el Estado. Un proyecto de religión política que chocó con los intereses de la Iglesia y de su doctrina tradicional.[694]

El más poderoso intento falangista para disputar a la Iglesia el control de la ritualística de posguerra se dio en el traslado de los restos mortales de José Antonio desde Alicante hasta el monasterio de El Escorial, lugar simbólico del imaginario nacionalista español. El masivo acto, que fue minuciosamente planificado por la Junta Política del partido, comenzó en Alicante el 19 de noviembre de 1939. Durante diez jornadas, el féretro fue transportado a hombros por sus camaradas, en medio de una escenografía grandiosa y de una gran movilización popular. A las tres y media del día 29 de noviembre, el cuerpo del fundador de Falange llegó al interior del monasterio real, donde esperaban Franco, la Junta Política y el Consejo Nacional, además de familiares y representantes institucionales. Oficiada la misa por su alma, José Antonio fue sepultado. La cuidada puesta en escena simbolizó la resurrección de la Nación española a partir del sacrificio de su juventud, por él representada. También confirmó la primacía política del Caudillo y los tres pilares en los que se iba a sustentar su régimen: el partido, la Iglesia y el Ejército. El sostenimiento del mito *joseantoniano* necesitó de su conexión con Franco.[695]

Los restos mortales de Ramiro Ledesma quedaron depositados en el cementerio de Aravaca, junto a los de otras víctimas de las «sacas» de Madrid. A pesar de recibir póstumamente la Palma de Plata —máxima condecoración falangista—, su figura fue rápidamente olvidada por el régimen. Las tensas relaciones que existieron entre Ledesma y los falangistas desde la ruptura de 1935, provocaron que su figura perdiese crédito político y que, a menudo, fuese descalificada por los propios intelectuales del

[693] *Decreto disponiendo las distintas formas de rendir homenaje a la memoria del héroe nacional y símbolo del sacrificio de la juventud española, José Antonio Primo de Rivera*, 17 de noviembre de 1938, BOE, Departamento Jefatura del Estado, núm. 140, p. 2431.
[694] Una confrontación de los esfuerzos protagonizados por Falange y por la Iglesia para disputarse el control de la liturgia de posguerra, a partir de: Box, 2005: 191-216. Di Febo, 2012.
[695] Sobre el culto a José Antonio durante el franquismo: Thomàs, 2017: 393-422.

Nuevo Estado. Poco tenía que ver la radicalidad de Ledesma con las ensoñaciones *joseantonianas*. A pesar de la publicación de sus ensayos políticos en las editoriales del partido, el régimen anuló la presencia de Ledesma en su genealogía.

Como se ha querido subrayar, fue el propio juego de fuerzas políticas existente en 1936 lo que determinó el tratamiento que ambas figuras iban a recibir por parte del régimen. Uno ocupó un lugar preeminente en el imaginario franquista; el otro, uno secundario. Veinte años después del final de la guerra, en 1959, José Antonio fue de nuevo inhumado y, por orden de Franco, trasladado al Valle de los Caídos. Los falangistas habían perdido peso en el régimen ante los sectores católicos. Dieciséis años después, el 23 de noviembre de 1975, Franco fue enterrado en su basílica, en un lugar principal próximo al que, años atrás, había dispuesto para el fundador de Falange Española.

Bibliografía

Box, Zira (2005): “Pasión, muerte y glorificación de José Antonio Primo de Rivera”. En *Historia del Presente*, 6, Madrid, pp. 191-216.

Carbajosa, Mónica/Carbajosa, Pablo (eds.) (2003): *La Corte Literaria de José Antonio. La primera generación cultural de la Falange*. Barcelona: Crítica.

Di Febo, Giuliana (2012): *Ritos de guerra y de victoria en la España franquista.* Valencia: Publicacions de la Universitat de València.

Ellwood, Sheelagh (1984): *Prietas las filas. Historia de Falange Española, 1933-1983*. Barcelona: Crítica.

Gallego, Ferran (2005): “La realidad y el deseo. Ramiro Ledesma en la genealogía del franquismo”. En: Gallego, Ferran/Morente, Francisco (eds.) (2005): *Fascismo en España. Ensayos sobre los orígenes sociales y culturales del franquismo.* Barcelona: El Viejo Topo, pp. 253-448.

Gallego, Ferran (2014): *El evangelio fascista. La formación de la cultura política del franquismo (1930-1950)*. Barcelona: Crítica.

Mainer, José-Carlos (2008): *La corona hecha trizas (1930-1960). Una literatura en crisis*. Barcelona: Crítica.

Payne, Stanley G. (1985): *Falange. Historia del fascismo español*. Madrid: Sarpe.

Primo de Rivera, José Antonio (1942): *Obras Completas de José Antonio Primo de Rivera. Recopilación y ordenación de los textos originales hechas por los camaradas Agustín del Río Cisneros y Enrique Conde Gargollo.* Madrid: Editora Nacional.

Thomàs, Joan María (2008): “Los estudios sobre las Falanges (FE de las JONS y FET y de las JONS): revisión historiográfica y perspectivas”. En: *Ayer*, 71, Madrid, pp. 293-318.

Thomàs, Joan María (2013): “La Unificación: coyuntura y proyecto de futuro”. En: Ruiz Carnicer, Miguel Ángel (ed.) (2013): *Falange. Las culturas políticas del fascismo en la España de Franco (1936-1975).* Zaragoza: Institución Fernando el Católico, pp. 169-177.

Thomàs, Joan María (2017): *José Antonio. Realidad y mito.* Barcelona: Debate.



OBJETOS VENERADOS COMO RELIQUIAS. MÁRTIRES Y BEATOS DEL SIGLO XX.

Dr. Pedro Luis Hernando Sebastián[696]

El objetivo principal del presente trabajo es demostrar que los objetos, por muy cotidianos que sean, o por muy alejados que se encuentren de un trasfondo espiritual, si son capaces de transmitir el mensaje cristiano que se quiera difundir, pueden convertirse perfectamente en objetos para la interacción devocional. Otro objetivo es demostrar que las reliquias no son algo del pasado y que su uso está vigente y asumido en la actualidad. Cabe recordar, por ejemplo, que recientemente más de 2000 reliquias de los mártires de la guerra civil han sido solicitadas y enviadas desde la Archidiócesis de Valencia a países como Filipinas, China, Venezuela, México, Tanzania, Japón y Brasil.[697]

Las reliquias se constituyen así, en una invariable histórica religiosa, a pesar de las precauciones que en paralelo a su aceptación social han sido tomadas por la institución eclesiástica.

Por eso, antes de proceder al análisis de la problemática de los objetos convertidos en reliquias, cabe contextualizar la cuestión a partir de las indicaciones aportadas al respecto por la Iglesia católica. En el capítulo 236 del Directorio sobre la piedad popular y la liturgia, remitido por la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos en 2012, y siguiendo los principios abordados por el Concilio Vaticano II sobre el uso de las reliquias, se indica que:

---

[696] Profesor del Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Zaragoza. Correo electrónico: peluher@unizar.es

[697] "Dos mil reliquias de mártires de la persecución religiosa en España para treinta países". En: <https://es.zenit.org/articles/dos-mil-reliquias-de-martires-de-la-persecucion-religiosa-en-espana-para-treinta-paises/> [10/04/2019]. "Dos mil reliquias de mártires de la persecución religiosa en España para treinta países". En: <https://www.levante-emv.com/comunitat-valenciana/2011/11/28/2086-reliquias-lacradas-correo/842375.html> [10/04/2019].

> “De acuerdo con la tradición, la Iglesia rinde culto a los santos y venera sus imágenes y sus reliquias auténticas". La expresión "reliquias de los Santos" indica ante todo el cuerpo - o partes notables del mismo - de aquellos que, viviendo ya en la patria celestial, fueron en esta tierra, por la santidad heroica de su vida, miembros insignes del Cuerpo místico de Cristo y templos vivos del Espíritu Santo (cfr. 1 Cor 3,16; 6,19; 2 Cor 6,16). En segundo lugar, objetos que pertenecieron a los Santos: utensilios, vestidos, manuscritos y objetos que han estado en contacto con sus cuerpos o con sus sepulcros, como estampas, telas de lino, y también imágenes veneradas.”[698]

Según esto, el término reliquia aludiría en primer lugar al cuerpo o a alguna parte del mismo. En segundo lugar, se hace referencia a los objetos personales o de uso cotidiano que estuvieron en contacto con su cuerpo. Quedaría un tercer grado formado por aquellos objetos ajenos al santo pero que posteriormente han tocado sus restos o sus sepulcros, tales como medallas, estampas… y que tradicionalmente se han denominado reliquias por contacto.

En estricto sentido, cualquier cosa puede convertirse en una reliquia, formando parte de uno y otro grupo en la medida de su naturaleza o del contacto que haya tenido con la persona en vida o fallecida. A pesar de ello, lo que observamos es que, en el pasado, el concepto de reliquia no corpórea ha tendido a substanciarse a partir de un reducido conjunto de elementos. El más numeroso corresponde con los objetos relacionados con los momentos de la Pasión, Muerte y Resurrección de Cristo: la Vera Cruz, la Santa Corona, la lanza de Longinos, u objetos de la Última Cena, es decir, fragmentos de madera, tallos de plantas, un arma, una copa o una toalla, se convierten en reliquias. La importancia de todos ellos radica en su proximidad a Jesús. Esos mismos objetos, si pertenecieron o fueron utilizados por beatos, ni siquiera deberían exponerse públicamente sobre el altar durante la misa sin el correspondiente permiso.

En la actualidad, la devoción se concentra en objetos mucho más cotidianos. Es en ellos donde se revela la verdadera naturaleza de este tipo de reliquias, son objetos dignos de veneración fundamentalmente por su importancia para transmitir el mensaje cristiano,

[698] Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos. Directorio sobre la piedad popular y la liturgia. Principios y orientaciones. Ciudad del Vaticano. 2002.

por su capacidad de servir de modelo o ejemplo, del mismo modo que ocurre con una obra de arte.

Nos referiremos entonces al segundo de los casos, los objetos personales de santos o beatos. Dentro de este segundo grupo, se suele diferenciar entre las reliquias susceptibles de ser veneradas, y aquellas que no tienen uso litúrgico. "Pueden ser devotamente besados pero no expuestos en relicarios o darse a venerar en acciones litúrgicas. Ejemplos: Vestidos, maletas, sombreros, ornamentos, libros, utensilios…".[699] Así, y a pesar de que la Iglesia promulga esta diferenciación, es evidente que siempre ha existido el deseo por parte de los fieles de poseer objetos relacionados con los santos. Sirva como ejemplo, por la rica descripción de elementos que se nos ofrece, lo descrito en relación con el beato Lorenzo de Brindis: "A la devoción que le profesaban los de Lisboa se siguió una especie de universal fanatismo, queriendo todos alguna de las cosillas que el difunto había usado. El abito (sic), las sandalias, la cuerda, el breviario, los anteojos, y aun los cabellos, todo esto con ansia lo pedían, y todo se guardaba como preciosa reliquia." [700]

Todo ello se proyecta hacia nuestros días con total naturalidad, como queda patente en la importancia que adquieren cuando son expuestos en museos o muestras temporales. Como ejemplo, citamos la muestra en la que se expusieron la cruz, el rosario, el anillo y las alpargatas de Santa Ángela de la Cruz, junto con otros objetos similares de los beatos Manuel Gómez (1877-1936), Marcelo Spinola (1835-1906) o Victoria Diez (1903-1936).[701] En septiembre de 2018, en la casa de los padres Jesuitas de la ciudad de Málaga se expusieron objetos relacionados con el Beato Tiburcio Arnáiz (1865-1926). De entre ellos, destaca "un trozo de lana del colchón de uno de los pueblos donde durmió, un trocito de su sotana que le cortaron por abajo para quedarse con él, o una copita de una familia de Casabermeja que la ha guardado durante un siglo porque en ella bebió el Padre Arnaiz.".[702] En el Museo de Fray Leopoldo de Granada (1864-1956), se presentan los hábitos y sandalias, sus libros y cuadernos, un rosario y algunas estampas.

---

[699]"Reliquias sagradas. Legislación actual". En: <http://www.preguntasantoral.es/2013/04/reliquias-legislacion/> [06/04/2019].
[700]"Cocaleo, 1784: 317.
[701] "Los objetos de Santa Ángela de la Cruz, expuestos a los sevillanos". En: <https://sevilla.abc.es/fotos-andalucia/20121117/objetos-santa-angela-cruz-110118.html. > [07/04/2019].
[702]"Inauguran muestra de futuro beato español que entregó su vida por los más necesitados". En: <https://www.aciprensa.com/noticias/inauguran-muestra-de-futuro-beato-espanol-que-entrego-su-vida-por-los-mas-necesitados-91532. > [06/04/2019].

Sin embargo, y a pesar de que, como vemos, todos forman parte del ansia de determinados fieles por poseerlos, no todos los objetos tienen la misma capacidad de transmitir el mensaje asociado a la persona que los utilizó. El estudio nos lleva a identificar alguno de ellos como más importantes: el calzado, las vestimentas y las gafas. Todo ello viene determinado sin duda, por la modernidad de la santificación o beatificación de las personas que utilizaron estos objetos. No podemos olvidar que en los casi 27 años de pontificado Juan Pablo II se nombraron 482 santos y 1345 beatos. Es relativamente sencillo localizar y conservar estos objetos, en muchas ocasiones, guardados por personas coetáneas a ellos y todavía con vida.

El calzado es una prenda que ha sido objeto de conservación y veneración por parte de la iglesia cristiana desde prácticamente sus inicios. En la Basílica Pontificia del Santísimo Salvador de la ciudad alemana de Prüm se muestra a los fieles la reliquia de las sandalias de Cristo, sobre la que se han realizado diferentes estudios históricos y de autenticidad.[703] En la Cámara Santa de la Catedral de Oviedo se conserva la reliquia de la Sandalia derecha de San Pedro, en la ciudad francesa de Soissons una sandalia de la Virgen y en la antigua catedral de Roda de Isábena, pueden verse las sandalias de San Ramón Obispo.

Su importancia simbólica no sólo radica en la demostración de la existencia del personaje. Las sandalias de Cristo ponen de manifiesto que caminó por los senderos de los santos lugares de Israel. El hecho de poder ver el calzado que llevaba una persona en vida, la convierte en más terrenal por ser éste el objeto que pone en contacto el cuerpo con la tierra. A través del calzado se transmite pues un mensaje fácilmente entendible por todos los fieles, y aproxima al portador a la cotidianeidad del espectador.

Muchos son los lugares en los que se muestra el calzado de beatos y santos más próximos temporalmente. En el Museo de la Catedral de Osma, las sandalias del Beato Juan de Palafox y Mendoza, Obispo de Puebla de los Ángeles (Méjico) (1639-49) y de Osma (1654-59). En Palencia, en el Museo dedicado a San Manuel González García (1877-1940), se pueden ver varias de sus sandalias.

Las telas también se pueden convertir en reliquias. Fragmentos de las ropas de los santos, sudarios o la propia Sábana Santa, son ejemplos antiguos. La circunstancia de la

[703] Lucotte, 2014: 27-48.

modernidad de los beatos y santos de la guerra civil hace que sea mucho más fácil disponer de vestidos utilizados por ellos.

En el momento de redactar este texto, se puede comprar como auténticas, a través internet, además de una ingente cantidad de reliquias "*ex indumentis*" de santos y beatos del siglo XIX, no pocos objetos de devoción procedentes de la guerra civil. Así, encontramos desde un trozo de habito perteneciente a los 26 mártires beatos de Daimiel, Ciudad Real, fusilados en julio de 1936, un trozo de tela perteneciente al beato Pascual Fortuño Almela (1886-1936), un pedazo del manto de la Santísima Virgen del Rosario, Patrona de Cádiz, "quemada a las 23.30 de la horrible noche del 11 de Mayo de 1931", además de otros pertenecientes a los que la historiografía nacional calificó como mártires, a pesar de no haberse iniciado sobre ellos causa de beatificación por parte de la Iglesia. Dentro de estas vestimentas, hay que citar como objeto preeminente los guantes.

Si nos referimos a las gafas, de nuevo hay que decir que la modernidad de las beatificaciones hace que se pueda conservar un objeto que además de ser de uso relativamente reciente, se caracteriza por su fragilidad. Las gafas pasan a ser un elemento característico de la persona que las lleva. Su imagen queda modificada al llevarlas, pasando a ser un detalle digno de ser citado cuando se quiere describir o referirse a ella. La escultura del beato Fray Ángel de Cañete, asesinado en agosto de 1936, incluye las gafas en su representación, igual que la imagen con la que se reproduce algunos de los otros siete mártires de Antequera.[704] Las gafas se conservan como objeto muy personal de quien las usa, de modo que transmiten de manera muy evidente su existencia. Recientemente, dentro de los actos de celebración del Día Internacional de la Mujer, la prensa local se hizo eco de la entrega, por parte de dos colegios religiosos, a la alcaldesa de Getafe (Madrid), de las gafas del sacerdote escolapio Faustino Miguez, fundador del Instituto Calasancio Hijas de la Divina Pastora. Se pretendía reconocer la labor de este sacerdote por la igualdad de la mujer a principios de siglo XX. Para ello se eligió este objeto, otorgándole el valor de representarlo.[705]

---

[704]Ramirez, 1997.

[705]"La alcaldesa recibe de forma simbólica las gafas del sacerdote Faustino Míguez, el santo feminista". En: <https://www.lavanguardia.com/local/madrid/20180313/441503951253/la-alcaldesa-recibe-de-forma-simbolica-las-gafas-del-sacerdote-faustino-miguez-el-santo-feminista.html> [10/04/2019].

Ese es el caso de muchos santos del siglo XX. San Maximiliano Kolbe, sacerdote asesinado en el campo de concentración de Auswitch al intercambiarse por otro preso que iba a ser ajusticiado, aparece en la mayoría de sus fotografías con unas llamativas gafas redondas. Estas gafas, junto con su reloj, una navaja de afeitar, un silbato y otros objetos personales, se conservan como reliquias del santo. La importancia de las gafas y el reloj adquieren su verdadero valor al conocer un episodio de su biografía en el que los pone a los pies de una imagen de la Virgen Inmaculada. "¿No son las gafas el símbolo de los ojos? Pues, colocándolas ahí, quiero que representen a mis ojos siempre fijos en la Inmaculada... Y el reloj, ¿acaso no significa el tiempo? Al ponerlo ahí pretendo expresar mi firme voluntad de consagrarle a esta buena madre cada instante de mi vida".[706]

Para terminar, traemos a colación el caso de los beatos Polanco y Ripoll, de la Diócesis de Teruel, por constituir un ejemplo claro del tema que nos ocupa. En la cripta de la Catedral de Teruel en donde se encuentran sus restos, puede verse una hornacina en la que se muestran las gafas y los guantes del Obispo Polanco.

[706] Gálvez Campos, 1994.



Imagen 1. Cripta de la Catedral de Teruel.

Tras el altar, se dispone un gran lienzo en el que aparecen ambos beatos. La representación de Felipe Ripoll ubicado a la derecha del espectador, porta en sus manos una camisa blanca. Dicha camisa recuerda un momento de la vida del beato en el que, observando a un preso desnudo en la cárcel en la que se encontraba preso, se quitó su

camisa para que éste se cubriera. Esta prenda pasa a formar parte de su iconografía como objeto identificativo. A nuestra izquierda aparece el padre Polanco, caracterizado con sus gafas. Estas mismas son las que se guardan en la cripta.



Imagen 2. Gafas del Padre Polanco.

No obstante, existe otro objeto mucho más curioso y que ejemplifica la problemática de los objetos transformados en objetos de devoción. Nos referimos a un billete de 25 pesetas. En la actualidad está protegido entre dos placas de metacrilato, y se acompaña de la siguiente leyenda:

Billete entregado por el Beato Anselmo Polanco a D. Alfonso López Viñuela de Villafranca de los Barrios (Badajoz) cuando estaban los dos en cárcel de Barcelona. D. Alfonso nunca gastó el billete sino que lo guardó siempre como una reliquia del Beato Anselmo y a la hora de recibir la Santa Unción lo entregó a su párroco para que lo hiciera llegar como reliquia al Obispo de Teruel. En el billete se puede leer "18 de junio. Recuerdo del señolHopispo de Teruel. A 4 de agosto de 1938".



Imagen 3. Billete del Padre Polanco anverso.

Se trata de un billete, de la edición de 15 de agosto de 1928, con la numeración C4,418,689. Esta serie corresponde con las emitidas por la República durante la guerra civil, motivo por el cual no se admitió como moneda de curso legal por el bando nacional. En el anverso aparece la efigie de Calderón de la Barca y el monumento de la Plaza de Santa Ana de Madrid. En el Reverso, aparece la escena de la Devoción de la Cruz. Su tamaño es de 112 x 72 cm. La inscripción citada, también aparece en el reverso del billete, y sólo se conserva parcialmente.



Imagen 4. Billete del Padre Polanco reverso.

A simple vista, que un billete pueda ser considerado una reliquia puede parecer poco apropiado. Sin embargo, esta es la circunstancia que estamos planteando en el presente trabajo. Un billete puede transformarse en reliquia no estrictamente por pertenecer al beato, si no por ser utilizado por éste en una acción cristiana significativa. Con ello se quiere caracterizar al Obispo como una persona capaz de ayudar a los más necesitados aún en los más difíciles momentos. La tradición oral transmite en lo que se refiere al episodio que nos ocupa que, estando encerrados en la cárcel, y viendo que iba a ser trasladado, le dio el billete a su compañero de celda, para que lo pudiera emplear y le ayudara en la medida de lo posible. La expresión que se dice pronunció fue "porque ya no lo voy a necesitar", con lo que estaría previendo su próxima muerte.



Imagen 5. Billete del Padre Polanco detalle de la escritura.

Este billete representa el signo de los tiempos. Simboliza el cambio en los elementos transmisores de la devoción contemporánea. La cotidianeidad de los mismos permite reforzar la empatía del espectador hacia los acontecimientos que se quiere evocar. De las espinas y los sudarios, pasamos a los relojes, las gafas o el calzado. Solo el tiempo

dirá si este proceso corre a favor o en contra de los intereses de la tradición devocional religiosa, o equiparará a las reliquias de los santos modernos con otro proceso paralelo, el del coleccionismo de objetos relacionados con personajes procedentes de otros ámbitos de la sociedad.

Bibliografía.

Cocaleo, Buenaventura (1784): *Resumen histórico de la vida, virtudes y milagros del beato Lorenzo de Brindis*. Valencia, Imprenta Joseph y Thomas de Orga.

Gálvez, Tomás (1994): *Kolbe: la fuerza creativa del amor*. Palencia: fratefrancesco

Lucotte, Gerard (2014): "Sous l´or de la sandale de Prüm". En: Huguet, Didier/Wuermeling, Winfried (2014): *Les reliques du Christ*. Berlin, p. 27-48.

Ramirez, Alfonso (1997): *Historia del martirio de siete capuchinos de Antequera*. Sevilla: Ed. Hermanos Capuchinos de Sevilla.



RELIQUIAS COMO SÍMBOLO DE PODER: EL BRAZO INCORRUPTO DE SANTA TERESA

Juan Torres Márquez[707]

En muchas ocasiones, a lo largo de la historia, las reliquias han sido usadas para legitimar y afianzar el poder por muy diversas personas o entidades. De este modo, el brazo de Santa Teresa de Jesús ha pasado por diferentes manos. Una de ellas de la de Francisco Franco, que lo guardaba sobre su mesita de noche. Esto nos acerca a esa idea de cómo los poderosos siempre han tendido a guardar y venerar reliquias, tal vez como una forma de aproximarse a estas figuras divinas para contar con su protección, o para justificar su autoridad con su posesión de estos objetos sacros (Fig. 1).



Fig. 1: El guantelete que cobija la mano de Santa Teresa de Jesús. Imagen cedida por la web masquemurallas.com

[707] Estudiante del Grado de Historia del Arte en la Universidad de Sevilla.

Santa Teresa (1515 – 1582) se ha alzado como una figura de enorme relevancia en el ámbito místico cristiano así como en la literatura, siendo canonizada en 1614 y proclamada doctora de la Iglesia Católica en 1970 por orden de Pablo VI [708]. Fue enterrada en el Convento de la Anunciación de Alba de Tormes "sin sacarle las tripas ni embalsamarla, ni guardar otro modo ninguno de artificio ordenado para la incorrupción, porque solo con su hábito se metió en una caja"[709]. Estaban allí presentes la priora y la fundadora, Teresa de Laíz, ambas asustadas y sintiéndose responsables por el hecho de que el cuerpo descansara en un lugar poco seguro, es decir, que cabía la posibilidad de que fuese hurtado. Por esta razón, con premura contrataron a un carpintero y a un cantero, que abrieron en la zona del coro la fosa en el que se colocó el cuerpo. Por seguridad, se dispuso sobre el ataúd tal cantidad de tierra y cal que se rompió (Fig. 2).



Fig. 2: Retrato de Santa Teresa de Jesús por Alonso del Arco (siglo XVII). Fuente: Wikipedia.

Pocos años más tarde, el obispo de Ávila, Pero Fernández de Temiño fue informado de lo sucedido, y respondió con una visita a la sepultura. Llegó con otras veinte

[708]https://es.wikipedia.org/wiki/Teresa_de_Jes%C3%BAs (Fecha de consulta: 19/ 02/ 2019)
[709]De la Madre de Dios, 1981: 244.

personas, entre las que se encontraban varios médicos, los auditores y Julián de Ávila, biógrafo y servidor de la recién fallecida Santa Teresa de Jesús. Cerraron las puertas y depositaron el cuerpo sobre una alfombra, donde lo alumbraron y admiraron. "Los médicos lo examinaron con mucha curiosidad y resolvieron que era imposible ser aquello cosa natural, sino verdaderamente milagrosa… ya que al cabo de tres años y tres meses y sin haber jamás sido abierto ni embalsamado estaba tan entero que no faltaba nada y con un olor tan admirable"[710].

Cuando sus restos mortales fueron exhumados, según la Iglesia emergieron incorruptos, incluso flexibles, el padre Gracián, que se quedó con el dedo meñique, decidió cortar su mano y entregársela a las monjas Carmelitas Descalzas de Ávila, donde nació la santa, para posteriormente pasar al convento de San Alberto en la capital portuguesa [711].

El dedo sin embargo fue entregado al primer convento de las Carmelitas Descalzas que había sido fundado en Puebla de los Ángeles en el año 1604, con el objetivo de difundir la devoción a Santa Teresa ya existente en España. Hay que destacar en este caso que la reliquia comenzó a circular a los pocos años de la muerte de la Santa, que por aquel entonces aún no había sido canonizada, al igual que ocurre con los restos de otros santos carmelitas.

Lo cierto es que la naturaleza de la reliquia está en duda, ya que por un lado se asocia al dedo cortado por el padre Gracián, algo de lo que él mismo deja testimonio: "me lleve esa mano en una funda envuelta además en papel, y destiló aceite […] la deje en Ávila en una arca cerrada […] cuando corté la mano, también corte un meñique que llevo siempre encima […] durante mi cautiverio, los turcos me lo quitaron y lo rescaté por unos veinte reales y anillos de oro"[712]. Pero, por otro lado se vincula el resto de carne con el corazón de Santa Teresa, siendo otra posible explicación que provenga del brazo que se mantuvo en Alba de Tormes.

En el contexto de las órdenes y sobre todo de los conventos, las reliquias no tienen

---

[710]Auclair, 2008: 467
[711]https://es.wikipedia.org/wiki/Mano_incorrupta_de_Santa_Teresa_de_Jes%C3%BAs (Fecha de consulta: 19/ 02/ 2019)
[712]Gélis, 2005: 87

tanto ese papel de consolidar un poder, sino que toman una especie de carácter identitario que los relaciona directamente con el santo o mártir, santa en este caso; además, permitía que la comunidad se regenerase y se afianzase. "Tampoco debemos olvidar que su posesión era sinónimo de salvaguarda emocional en sociedades vulnerables y sujetas a los avatares de la naturaleza. La presencia de la reliquia se constituyó en un elemento de cohesión social dentro del monasterio"[713].

A los tres años del fallecimiento, la misma orden decidió que el cuerpo fuera trasladado desde el Convento de la Anunciación de Alba de Tormes, donde se le había dado sepultura, a Ávila, pero no se trasladó el cuerpo completo ya que un brazo permaneció en Alba de Tormes como compensación por la pérdida. Pero este traslado no había sido aprobado por el duque de Alba de Tormes, de hecho, cuando supo lo que había ocurrido montó en cólera y amenazó con los peores castigos a las monjas en el caso de que también les arrebataran el brazo. Es por ello que recuperaron el cuerpo en 1586, y finalmente el papa Sixto V ordenó que el cuerpo fuera inhumado en el sepulcro original en Alba de Tormes. Nueve llaves protegen el sepulcro, de las que tres están bajo la tutela de la Casa de Alba.

El cuerpo no se volvió a trasladar, aunque sí se extrajeron más reliquias: a Roma se enviaron el pie derecho y parte de la mandíbula, la mano izquierda se trasladó a Lisboa, mientras que la derecha, junto con algunos dedos, el ojo izquierdo y pedazos de carne se esparcieron por España; y en Alba de Tormes se exponen el brazo derecho y el corazón (Fig. 3)

[713]Loreto, 2017: 54 - 55

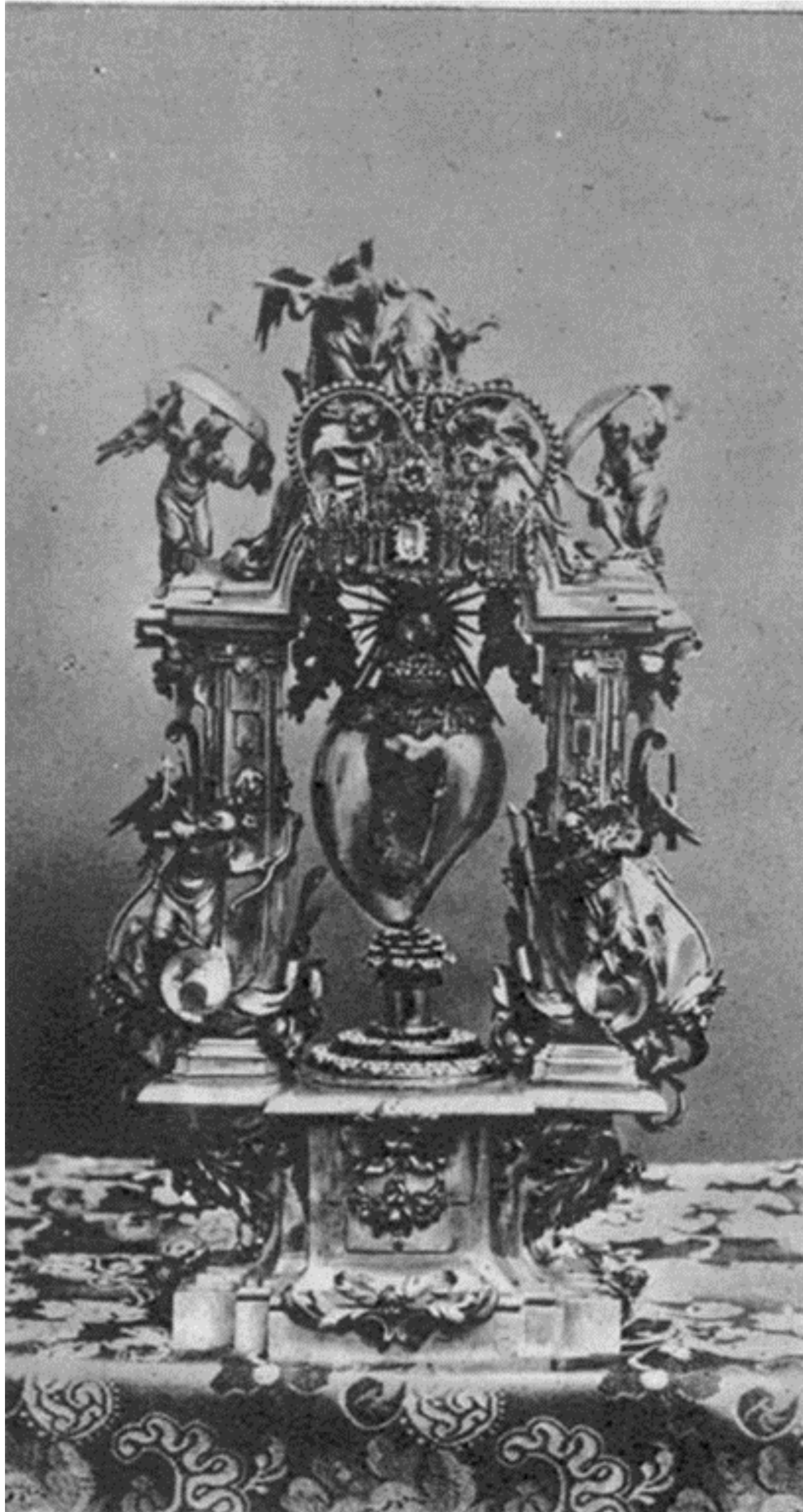


Fig. 3: Relicario que cobija los restos del corazón de Santa Teresa en Alba de Tormes. Fuente: Wikipedia.

Además de partes de su cuerpo se tienen en devoción otros objetos que estuvieron en contacto con Santa Teresa, como el bastón que la acompañó durante los últimos años de su vida, el rosario y una sandalia. Entre las reliquias de segundo y tercer grado de Santa Teresa, es decir, todas aquellas que no son partes de su cuerpo, cabe mencionar los autógrafos, que "tienen consideración de reliquia y son respetados en atención a su contenido, pero en especial por su valor material y espiritual, íntimamente asociados"[714]. De estos ejemplos se supone que hay unos 15.000, puede que más, y constituyen una reliquia bastante común tanto en conventos como en oratorios de particulares y privados[715] (Fig. 4).

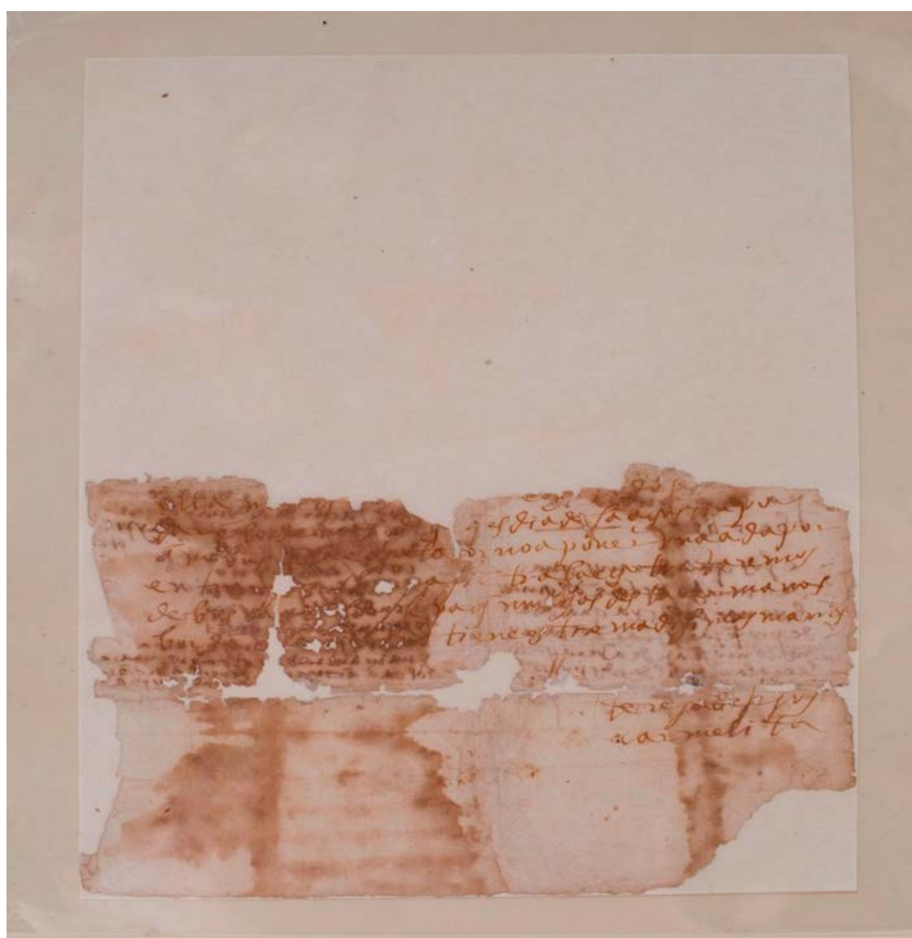


Fig. 4: Autógrafo de Santa Teresa de Jesús, imagen cortesía de Martina Vinatea, (Universidad del Pacífico). Fuente: *Reliquias de Santa Teresa*…, p. 100.

Como ya se ha mencionado, la mano izquierda seguía en Portugal, país que vivió un siglo XIX muy convulso políticamente, y entre la gran cantidad de acontecimientos

[714]Nieves/ Marín, 2014: 15
[715]Para más información: Vinatea, 2016.

ocurridos cabe destacar el hecho de que el gobierno suprimió la orden de las carmelitas, por lo que el brazo de Santa Teresa pasó al Patriarcado, y de éste a un nuevo convento en Olivais.

En 1910 se proclamó la República, de carácter débil y medidas laicas y otras que buscaban controlar a la Iglesia Católica, lo que motivó la expulsión de las carmelitas en ese mismo año [716]. Se reubicaron en diferentes conventos españoles, llevando con ellas la reliquia, hasta que finalmente se asentaron en el convento de las Carmelitas Descalzas en Ronda, Málaga. Allí se guardó el relicario que cobijaba la reliquia hasta 1937, cuando el bando nacional se hizo con la zona. En un principio, tras el inicio de la Guerra Civil en 1936, Málaga y otros territorios circundantes quedaron bajo el control del bando republicano, lo que causó que el convento de las Carmelitas, como otros centros religiosos, fuera asaltado por un grupo de anticlericales. No hubo víctimas mortales, pero arrebataron a las monjas una buena cantidad de objetos que guardaban, entre ellos el relicario, que por orden de las autoridades provinciales fue llevado a Málaga.

Al año siguiente se giraron las tornas y la zona quedó bajo el control de los nacionales, que encontraron todas esas piezas y otras muchas en la propiedad de José Villalba Rubio, siendo muchas de ellas las que habían sido saqueadas de las iglesias y conventos malagueños. De nuevo, el brazo de Santa Teresa fue trasladado, en este caso comenzó un viaje con destino a Valladolid, ya que allí iba a tener lugar una exposición en la que se mostrarían todo tipo de objetos y obras de arte que habían sido recuperadas de manos de los marxistas y habían podido salvarse de su destrozo.

Es entonces cuando Francisco Franco se hace con una autorización eclesiástica que le permite hacerse con el relicario y guardarlo en su propia vivienda, el Palacio del Pardo, lugar en el que permaneció hasta la muerte del dictador. Durante todo este tiempo, unos 40 años, las monjas intentaron recuperar el relicario, aunque no lo consiguieron por la negativa del caudillo, que consideraba que la pieza había acabado en sus manos "de una forma milagrosa".

Tenía la mano de Santa Teresa en tan alta consideración que llegó a ordenar la

[716]https://es.wikipedia.org/wiki/Historia_de_Portugal (Fecha de consulta: 20/ 02/ 2019)

construcción de un mueble en su dormitorio que estaba especialmente dedicado a acoger la reliquia, que se veía en una pequeña urna que contaba con unas puertas que permanecían abiertas. Conservaba la pieza como un talismán, hasta tal punto que siempre que viajaba a otros puntos del país, especialmente durante sus vacaciones cuando se trasladaba a La Coruña o San Sebastián la llevaba consigo, dejándola en el Palacio de Ayete entre residencias. Llegó incluso a añadir al guantelete que guarda los restos de la Santa brillantes y la insignia que él mismo solía llevar, la cruz de San Fernando[717].

Fue el 21 de enero de 1976 cuando Carmen Polo, viuda de Franco, y Carmen Martínez Bordiú, su hija, devolvieron la reliquia al convento carmelita de Ronda. Es curioso destacar que antes de esto Carmen Martínez viajó con el relicario a Estados Unidos, donde los aduaneros calificaron al objeto como embutido[718].

Hoy día el brazo continúa en el Convento de las Carmelitas de Ronda, donde es custodiado por las monjas que allí viven, dirigidas por Sor María de la Paz. La reliquia permanece expuesta en una pequeña hornacina en el altar, justo bajo la Virgen, durante las misas, y el resto del tiempo puede visitarse en una capilla. El brazo de la santa cuenta con una buena cantidad de personas que se acercan a venerarlo, pero son sobre todo mujeres con dificultades a la hora de quedar embarazadas las que se presentan ante ella[719].

[717]‘’La mano milagrosa de Santa Teresa que Franco tuvo en su mesita de noche”. En: https://www.elconfidencial.com/sociedad/2010-06-05/la-mano-milagrosa-de-santa-teresa-que-franco-tuvo-en-su-mesita-de-noche_483623/ (Fecha de consulta: 25/ 02/ 2019).
[718]https://www.elperiodicoextremadura.com/noticias/sociedad/brazo-incorrupto-santa-teresa-usa_204940.html (Fecha de consulta: 20 /02/ 2019).
[719] ‘’La mano milagrosa de Santa Teresa…’’. (Fecha de consulta: 25/ 02/ 2019)

Bibliografía y webgrafía

Vinatea, Martina (2016); ‘’Reliquias de Santa Teresa: la carta conservada en el convento de las Carmelitas descalzas de Lima”. En: *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del siglo de oro*, 4, 2, Universidad del Pacífico (Perú), pp. 89 – 100.

De la Madre de Dios, Efrén (1981); *Santa Teresa de Jesús*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos

Auclair, Marcel (2008); *La vida de Santa Teresa de Jesús*. Madrid: Palabra.

Gélis, Jacques (2005); "El cuerpo, la Iglesia y lo sagrado". En: Vigarello, Geaorges (2005): *Historia del cuerpo, Renacimiento a la Ilustración. Vol. 1*. España: Taurus, pp. 27 – 112.

Loreto, Rosalva (2017); *"Del tamaño de una uña". Reliquias, devociones y mística en una ciudad novohispana. Puebla de los Ángeles, siglo XVII*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Baranda, Nieves/ Marín, María del Carmen (2014): *Letras en la celda. Cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna*. Madrid y Frankfurt: Iberoamericana – Vervuert.

https://es.wikipedia.org/wiki/Teresa_de_Jes%C3%BAs (Fecha de consulta: 19/ 02/ 2019).

https://es.wikipedia.org/wiki/Mano_incorrupta_de_Santa_Teresa_de_Jes%C3%BAs (Fecha de consulta: 19/ 02/ 2019).

https://www.elconfidencial.com/sociedad/2010-06-05/la-mano-milagrosa-de-santa-teresa-que-franco-tuvo-en-su-mesita-de-noche_483623/ (Fecha de consulta: 25/ 02/ 2019).

https://www.elperiodicoextremadura.com/noticias/sociedad/brazo-incorrupto-santa-teresa-usa_204940.html (Fecha de consulta: 20 /02/ 2019).



Parte Quinta

OTRAS RELIQUIAS





LAS RELIQUIAS DISPERSAS DEL PROFETA MUḤAMMAD

Esther Lupón González[720]

El Profeta Muḥammad nació en torno al año 570 en La Meca, en la actual Arabia Saudí. Según la tradición, en el año 610, cuando se encontraba realizando un retiro espiritual en un abrigo rocoso en una montaña situada al sur de la ciudad, se le apareció un ser sobrenatural, un joven varón de grandes dimensiones que levitaba en el aire y del que emanaba luz, que le dio la orden de proclamar la existencia del Dios. El propio Muḥammad afirmó después que aquel ser era el arcángel Gabriel, siendo esa la primera de las revelaciones divinas que recibiría.

En el 622, el Profeta tuvo que huir de La Meca a Yaṯrib (hoy, Medina) ante la hostilidad que había despertado la revelación de sus visiones entre sus conciudadanos de religión pagana monoteísta; esta marcha se conoce como la Hégira, y marca el inicio del calendario islámico. Las relaciones entre La Meca y Yaṯrib, donde Muḥammad se había posicionado como dirigente, se deterioraron rápidamente, desatando una guerra. En el 630 fue tomada la ciudad de La Meca, y su santuario, la Ka‘ba, fue convertido en lugar santo del islam.

Dos años más tarde, el Profeta murió en Yaṯrib. Su cuerpo, que nunca ha sido profanado, se encuentra en la famosa Mezquita del Profeta en Medina, que fue construida sobre su antigua vivienda. En la actualidad, es una de las mezquitas más sagradas para el islam y una de las más grandes del mundo, tras sucesivas reformas y ampliaciones.

---

[720] Graduada en Historia del Arte, Máster en Estudios Avanzados en Historia del Arte por la Universidad de Zaragoza.



Fig. 1. *Ascenso de Muḥammad al Paraíso*, Ḫamsa de Niẓāmī, siglo XVI. British Library.

La veneración de las reliquias en el islam

Debido a que en el *Corán* se muestra una prohibición taxativa a la idolatría, algunos sectores del islam reprueban el culto a las reliquias, especialmente los seguidores de los movimientos conservadores surgidos en los siglos XVIII y XIX. Por otra parte, la veneración hacia algunas reliquias del Profeta, conocidas en árabe como *Aṯar*, se fundamenta en algunos *aḥadīṯ* (singular: *ḥadīṯ*)[721] canónicos, donde se narran historias que nos transmiten la actitud del propio Muḥammad hacia este asunto, así como las de sus seguidores. Según estos textos, el Profeta permitía que, en busca de bendición espiritual, bebiesen de su copa, guardasen el agua de sus abluciones, o absorbiesen su saliva, sudor o sangre:

> 144. De Abū Ŷuhaifah, […] que dijo: "Salió ante nosotros el Mensajero de Allāh, […]al mediodía, y le trajeron agua para hacer el *wudū*[722] y lo hizo, y la gente empezó a tomar el agua que sobraba de su *wudū* y frotarse con ella".[723]
>
> 145. De As-Sáib Ibn Yazīd, […] que dijo: "Mi tía materna me llevó donde el Profeta, […] y dijo: '¡Mensajero de Allāh! Mi sobrino (hijo de mi hermana) tiene una dolencia en los pies'. Entonces me pasó la mano por la cabeza y pidió por mi bendición (*baraka*), a continuación hizo *wudū* y bebí agua de su *wudū* […]".[724]
>
> 1594. De Asmā', […] que concibió a 'Abd Allāh ibn al-Zubayr, […], dice: "Y salí (emigrando) estando ya cumplida (del embarazo); y llegué a Medina, me alojé en Qubá y allí di a luz. Luego se lo llevé al Profeta, […] y lo puse en su regazo, entonces pidió un dátil, lo masticó y le echó el jugo en la boca, de manera que lo primero que entró en su estómago fue la saliva del Mensajero de Allāh, […] luego le frotó el paladar con un dátil y a continuación rogó por él y pidió bendición (*baraka*) para él; siendo el primer nacido en el islam".[725]
>
> 5762. 'Anas ibn Mālik relató: "El Mensajero de Allāh iba a la casa de 'Umm Sulaym y dormía en su cama cuando ella no estaba allí. Cierto día fue y se durmió en su cama. Cuando ella llegó le avisaron: 'Es el Profeta que está durmiendo en tu

---

[721] Los *aḥadīṯ* son recopilaciones de tradiciones y sentencias pronunciadas por el Profeta, que fueron recogidas por sus compañeros y seguidores con posterioridad a su muerte. Algunos de estos textos son considerados apócrifos, sin embargo, los recopilados por autores como al-Bujārī o Muslim (siglo IX) se consideran auténticos.
[722] El *wudū* o ablución es un ritual de purificación con agua, que consiste en el lavado del rostro, los brazos, las manos y los pies, la unción de la parte superior de la cabeza y el enjuague de la boca.
[723] Al-Bujārī, 2008: 46.
[724] Al-Bujārī, 2008: 46.
[725] Al-Bujārī, 2008: 377.

> casa, recostado en tu cama'. Ella entró y vio que estaba transpirando y que su transpiración caía sobre la funda de cuero que cubría su cama. Entonces ella abrió su bolso de afeites y comenzó a llenar botellas con su transpiración. El Profeta se despertó y preguntó: «¿Qué estás haciendo, oh 'Umm Sulaym?». Ella contestó: '¡Oh Mensajero de Allāh!, buscamos su bendición para nuestros niños'. Él dijo: «Has hecho bien»".[726]

Además, en sus peregrinaciones a La Meca estableció el ritual de afeitarse el cabello, conservando los fieles algunos de sus pelos. Tal era la consideración de estas reliquias, que muchos las coleccionaron, y ordenaron ser enterrados con ellas dispuestas sobre sus ojos, boca y lengua, como el califa Mu'āwīyah I (c. 602-680):[727]

> […] Mu'āwīyah dijo durante su última enfermedad: "De hecho, el Mensajero de Dios me vistió con una camisa. Un día lo sostuve mientras él se cortaba las uñas. Entonces tomé sus recortes y los puse en una botella de cuello alto. Así que cuando muera, vestidme con esa camisa y cortad esos recortes, moledlos y esparcidlos en mis ojos y en mi boca. Así Dios podría tener misericordia de mí por su bendición".[728]

Se atribuyen asimismo una serie de milagros al Profeta, como que carecía de sombra, que su pelo no ardía, que las moscas no se posaban sobre él o que sus huellas quedaban impresas sobre la roca al detenerse. Por ello, entre las reliquias más veneradas se encuentran sus huellas, la impresión de sus pies sobre la roca. Muchas son las huellas que se le atribuyen, pero la más importante se conserva en Jerusalén, en el interior del Santuario de la Roca (*Qubbat al-Ṣaḫra*), y se produciría de forma milagrosa durante su Ascensión al cielo o *Mi'rāŷ*.[729] Estas huellas se conservan actualmente en la esquina suroeste de la venerada roca, en un relicario de hierro que fue encargado en el siglo XVII. Otras huellas se conservan en Arabia Saudí, Egipto, Siria, y en el Palacio Topkapi de Estambul. La existencia de otras huellas en la India y Pakistán, admitidas como meras representaciones simbólicas, pueden deberse a un contagio por la

---

726 "Sahīh Muslim del Imam Abi Al-Husayn Muslim Ibn Al-Haŷŷāŷ Al-Qushayrī Al-Naysabūrī". En: <https://www.webislam.com/media/2011/11/49476_sahih_muslim.pdf> [15/05/2019].

727 Patrizi, 2014: 517.

728 Al-Ṭabarī (1987): 212. Traducción de la autora.

729 A pesar de que tan solo un verso del *Corán* hace referencia a este viaje, la exégesis tradicionalista ha dado lugar a toda una literatura que describe el hecho milagroso. Según esta, Muḥammad fue despertado en mitad de la noche en su casa de La Meca y se le apareció Gabriel, que le invitó a seguirle para mostrarle los secretos del poder de Dios. Tras montarse en la criatura conocida como al-Burāq, fue de La Meca a Jerusalén y de allí ascendió al cielo, donde se encontró con ángeles y profetas, visitó el Paraíso, y posteriormente vio el Infierno, antes de regresar a La Meca.

veneración de Buda, cuyas huellas eran un símbolo anicónico en los primeros momentos del budismo.[730]

Las Reliquias Sagradas

Algunas de las reliquias más antiguas e importantes del islam, especialmente las relacionadas con el Profeta, han sido conservadas y transmitidas por los mandatarios de diferentes dinastías hasta terminar en posesión de los sultanes otomanos, por lo que muchas se conservan hoy en el Palacio Topkapi de Estambul, ahora museo. La mayoría de las Reliquias Sagradas llegaron a Estambul con Selīm I (1512-1520) tras conquistar el sultanato mameluco de Egipto, que controlaba el Mediterráneo oriental y buena parte del mar Rojo, incluyendo los Santos Lugares (La Meca y Medina).[731] Hoy se exponen en el pabellón del Santo Manto y las Reliquias Sagradas, en los apartamentos privados construidos en el palacio por el sultán Meḥmed II (1444-1445 y 1451-1481).

La mejor considerada es el Sagrado Manto, una pieza de lana negra forrada con lino de color crema por el interior, que ha perdido algunas zonas y está dañada en otras. El manto sería entregado por el propio Muḥammad a uno de sus seguidores, pasando posteriormente a manos de los califas omeyas, después fue custodiado por los califas abasíes y los sultanes mamelucos, hasta la conquista de Egipto por los otomanos.[732] Hoy se guarda en un relicario de oro.

[730] Arnold, 1927: 367.
[731] Aydın, 2004: 7.
[732] Aydın, 2004: 61.



Fig. 2. Reliquia del Sagrado Manto. Fotografía de Bahadır Taşkın, en: Aydın, 2004.

De gran relevancia es el Honorable Estandarte, denominado *'Uqāb*. Este fue conservado por los dirigentes del ejército durante el gobierno de los cuatro califas ortodoxos, que sucedieron al Profeta al frente del islam, y más tarde por los omeyas y los abasíes. Con la caída de Bagdad ante los mongoles, los abasíes se refugiaron en Egipto, llevando con ellos esta y otras reliquias. En poder de los otomanos, el estandarte se ha trasladado al campo de batalla en diferentes ocasiones para infundir valor a las tropas. La lana que lo compone se ha desgastado y desintegrado con el paso del tiempo, por lo que los jirones que perduran se guardan en un tejido de seda de color verde, en el interior de un relicario de plata.[733]

733 Aydın, 2004: 72-79.



Fig. 3. Reliquia del Honorable Estandarte. Fotografía de Bahadır Taşkın, en: Aydın, 2004.

Entre los manuscritos de la colección, se encuentran diferentes pergaminos que contienen suras del *Corán* que se creen dictadas por el mismo Profeta a sus escribanos[734], y cartas dirigidas a varios gobernadores de la época, principalmente invitándoles a

[734] Las suras son los capítulos en los que se divide el *Corán*. Se conservan parcialmente los siguientes fragmentos: Sura 111, Las fibras; Sura 104, El difamador; Sura 102, El afán de lucro; Sura 97, El destino.

abrazar el islam.[735] Se hallan asimismo varios relicarios con pelos de Muḥammad, la huella de sus pies anteriormente mencionada, que fue llevada a Estambul por un comandante del ejército en tiempos del sultán Abdūlmecit I (1823-1861), y otras representadas, sandalias y zapatos de cuero, un cuenco de bambú que fue revestido de plata con posterioridad y fue custodiado por la familia egipcia Qalqašandī, un arco, un diente que se cree que perdió en la batalla de ʾUḥud (625), una botella rota que posiblemente contuvo agua utilizada en sus abluciones, un relicario con tierra de su tumba, y dos espadas ornamentadas en tiempos posteriores.[736]



Fig. 4. Relicario con tierra de la tumba del Profeta. Fotografía de Bahadır Taşkın, en: Aydın, 2004.

[735] Carta a al-Muqawqis, gobernador copto, a Munzir ibn Sāwà, gobernador sasánida, a Musaylimah *el Mentiroso*, considerado falso profeta, y a Hariṯ Abū Šamir, gobernación de la región siria de Šām.
[736] Aydın, 2004.

La dispersión de las reliquias del Profeta

La conservación y dispersión de las reliquias del Profeta va de la mano con la expansión de la civilización islámica, su pelo, huellas y elementos de este tipo fueron utilizados por los gobernantes en la construcción de mezquitas y edificios públicos, colocándolos en sus cimientos, con la intención de legitimar y sacralizar su poder. Estas construcciones, así como las tumbas de los soberanos que fueron sepultados con reliquias del profeta, indicaron los límites territoriales de la ley de la Revelación, especialmente en los primeros momentos del islam. Entre las fundaciones que siguieron este procedimiento se consideran, entre otras, la mezquita al-Ḥusayn en El Cairo, o la mezquita al-Ŷazzār de Acre. En otras ocasiones las instituciones atesoraban estos objetos, pues las fuentes mencionan la exposición de reliquias en los edificios religiosos, o incluso procesión de las mismas en fechas señaladas.[737]

[737] Wheeler, 2006: 71-81.

Bibliografía

Al-Bujārī, Muḥammad Ibn Ismā'īl (2008): *Sahiḥ al-Bujari: compendio de sus hadices por Imam Zainudin Ahmad Ibn ' Abdal Latif Az Zubaidi*. Granada: Madrasa.

Al-Ṭabarī (1987): *The History of al-Ṭabarī*. Nueva York: State University of New York Press.

Arnold, Thomas Walker (1927): "Ḳadam Šarīf". En Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen [*et al*.] (eds.) (1986): *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden (Países Bajos): E. J. Brill, vol. IV, pp. 367-368.

Aydın, Hilmi [*et al*.] (2004): *The sacred trusts: Pavilion of the Sacred Relics. Topkapı Palace Museum. Istanbul*. Somerset (Reino Unido): The Light.

Colby, Frederick S. (2014): "Night Journey". En: Fitzpatrick, Coeli / Walker, Adam Hani (eds.) (2014): *Muhammad in History, Thought and Culture. An Encyclopedia of the Prophet of God*. Santa Barbara (Estados Unidos): ABC-CLIO, vol. II, pp. 420-425.

Goldziher, Ignác (1913): "Aṯar". En Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen [*et al*.] (eds.) (1986): *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden (Países Bajos): E. J. Brill, vol. I, p. 736.

Patrizi, Luca (2014): "Relics of the Prophet". En: Fitzpatrick, Coeli / Walker, Adam Hani (eds.) (2014): *Muhammad in History, Thought and Culture. An Encyclopedia of the Prophet of God*. Santa Barbara (Estados Unidos): ABC-CLIO, vol. II, pp. 517-520.

Wheeler, Brannon M. (2006): *Mecca and Eden: ritual, relics, and territory in Islam*. Chicago: University of Chicago Press.



MOKO Y MOKOMAI: CULTOS SAGRADOS EN EL MUNDO MAORÍ.

Naiara Loras Minguillón[738]

Los maoríes son los primeros pobladores de las islas de Nueva Zelanda, situadas en el océano Pacífico y cuyo territorio comprende dos islas principales, la isla Norte y la isla Sur, aunque también existen otras muchas de menor tamaño. Estas primeras migraciones provienen de las islas del sur del Pacífico y se establecieron en este territorio entre el 900-1300 d. C.[739]



Fig. 4. Reconstrucción 3D de un tatuaje facial maorí. Imagen de la autora.

[738] Graduada en Historia por la Universidad de Zaragoza.
[739] Munuera 2012: 21

Gracias a la habilidad de los polinesios en el ámbito de la navegación, llevaron consigo un legado cultural desarrollado con anterioridad en estos lugares de procedencia. Estos primeros pobladores de las islas de Nueva Zelanda son denominados Moa-hunters o maoríes arcaicos y su sociedad estaba basada en un modo de vida de cazadores-recolectores, aunque posteriormente, nuevas migraciones traerían consigo la domesticación de especies animales y vegetales, ya en el periodo maorí clásico.

De esta manera, los Moa-hunters o primeros pobladores, habrían sido los responsables de llevar a las islas, en primera instancia, de la práctica del tatuaje desde la Polinesia y que posteriormente evolucionaría de manera autóctona en estas islas. Esta cultura se caracteriza por portar unos tatuajes muy característicos que además tienen un gran reconocimiento dentro del mundo occidental, aunque en muchas ocasiones se obvia el origen y significado real que hay detrás de estos patrones y motivos

Gracias a los primeros colonos occidentales tenemos una serie de ilustraciones y relatos que tienen que ver con la práctica del tatuaje maorí, como es el caso de Abel Tasman. Este hombre viajó a Nueva Zelanda en el año 1642 junto a su dibujante, quien ilustró la apariencia de los habitantes de esta isla, pero en este caso no existen menciones sobre los tatuajes. Sin embargo, gracias al viaje realizado por James Cook en 1769 tenemos algo más de información ya que al parecer, el *moko* o tatuaje maorí era más común durante este periodo. Según defienden autores como Robley[740] ,el tatuaje solucionaría el problema de decorarse mediante pintura corporal cuando los maoríes iban a la guerra. En este sentido hay que indicar que la pintura corporal tiene la funcionalidad de expresar algo en un momento determinado (festividad, batalla, etc.), mientras que un tatuaje y su carácter permanente representa algo que el individuo ha interiorizado como propio y que necesita ser expresado o manifestado de manera continua.

Existe una amplia conexión entre el folklore maorí y la elaboración del tatuaje mediante tradición oral: canciones, mitos. De hecho, los orígenes del *moko* tienen se basan en la mitología maorí: un hombre viaja a visitar a sus ancestros para hacer sus pinturas faciales permanentes, como las de ellos ya que se lava la cara continuamente y se le borran. Ellos le mandan a visitar a sus otros ancestros para que eso cambie y a pesar de que él es consciente de que se trata de un proceso doloroso, lo acepta[741].

Los tatuajes maoríes se caracterizan por sus motivos curvilíneos y con múltiples espirales, sobre todo en la cara y se pueden observar tanto en mujeres como en hombres, pero no en esclavos o niños. En el caso de los hombres los más comunes se localizan en los muslos (*puhoro*) y en los glúteos, mientras que las mujeres suelen portarlos en la barbilla, labios y entre los ojos.

[740] Robley 1896: 2
[741] Robley 1896: 115-119



Fig. 5. Cabeza de un jefe maorí. Dibujo de Sydney Parkinson (Robley 1896: 9, fig. 4)

El *moko* viene determinado por el rango social del individuo junto a sus ancestros y a lo largo de la vida se van añadiendo diferentes motivos a este dependiendo de los méritos conseguidos.

La práctica del tatuaje en las islas de Nueva Zelanda era realizada por un sacerdote o chamán y el proceso conllevaba una serie de rituales dado que se tocaba la cabeza, brotaba sangre, por lo que había que proteger al espíritu de quien se tatúa. Normalmente quien iba a recibir el tatuaje viajaba hasta el lugar donde vivía el tatuador y se le pagaba con diferentes objetos, de manera que el tatuador adquiere una posición importante dentro de la comunidad[742].

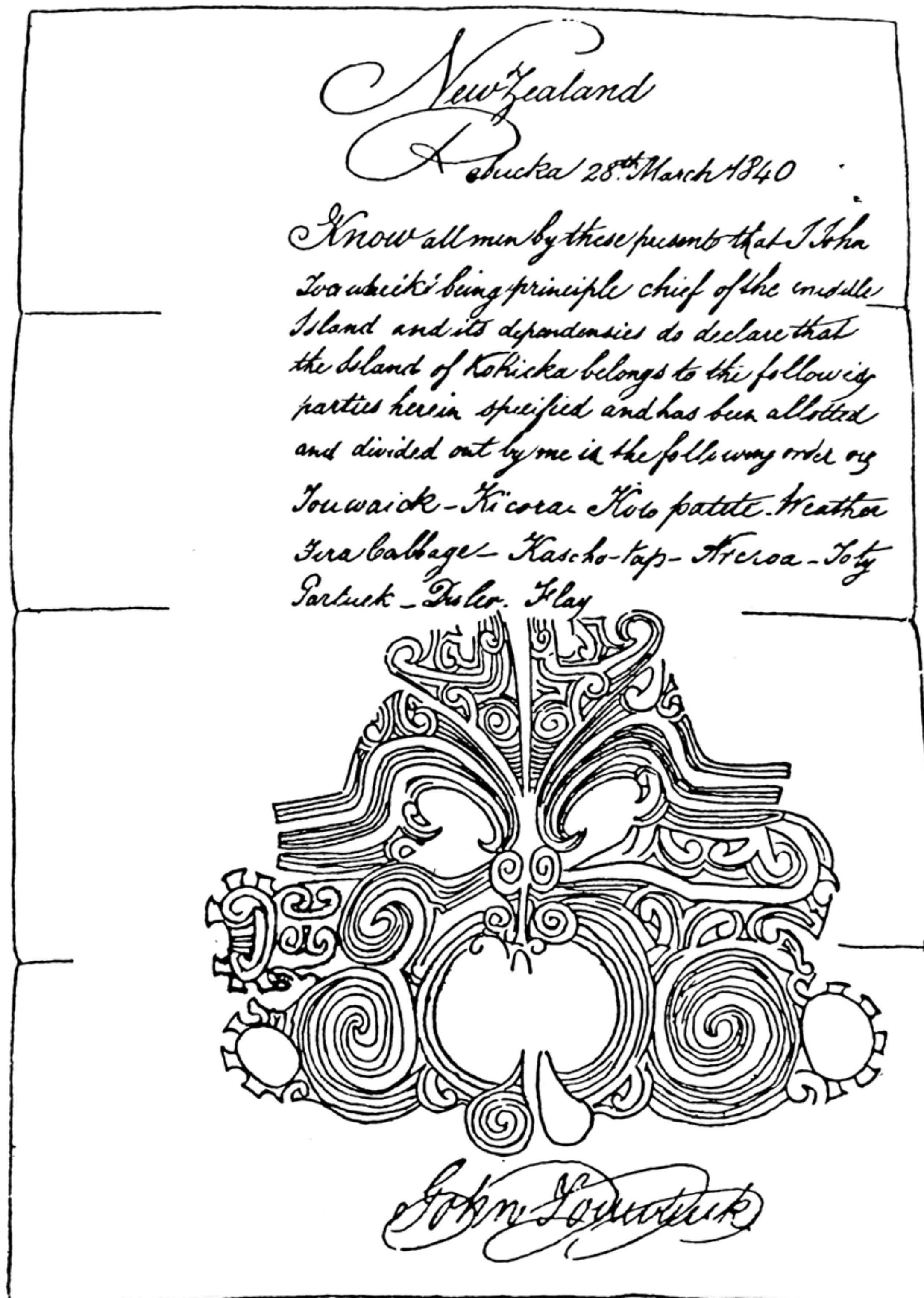
[742] Graham 1994: 11

En cuanto a la técnica del tatuaje y los artefactos que se emplean para ejecutarlo, correspondería a una tipología de elementos óseos típica de grupos poblacionales de habla Austranesia, de manera que se limita a los pueblos del Pacífico y a algunos grupos de regiones vecinas, por lo que nos encontramos ante una tipología denominada como monofilética[743] Los tatuajes maoríes prestan mayor importancia a la cabeza, ya que esta parte del cuerpo goza de más preferencia en el ámbito de las relaciones sagradas, siendo pues, el receptáculo principal de estos tatuajes sagrados.

El número de curvas del *moko* permiten "leer la cara" a quien conoce este simbolismo y aunque observamos tatuajes en los que hay zonas no tatuadas, esto nos indicaría que el individuo no está preparado para tatuarse en ese punto del cuerpo. Tal es la importancia simbólica de estas líneas y motivos, que, a la llegada de los colonos británicos, el tatuaje facial llegó a ser la firma utilizada por los maoríes en algunas cartas, dado que la cultura maorí carecía de escritura alguna, aunque posteriormente la adoptarán a partir de la asimilación de esta cultura occidental que se ha introducido en el territorio maorí.

---

[743] Robitaille 2007: 160



New Zealand
Robucka 28th March 1840

Know all men by these presents that I John
Touwaick being principle chief of the middle
Island and its dependensies do declare that
the Island of Kokicka belongs to the following
parties herein speified and has been allotted
and divided out by me in the following order viz
Touwaick - Ki'cora - Kolo patete - Weather
Ira Cabbage - Kascho-tap - Arcroa - Toty
Parluck - Disler - Flag

John Touwaick

Fig. 6 Carta firmada con un moko (Robley 1896: 14 fig.9).

El *mokomai* es el término maorí que designa a las cabezas tatuadas que se secan y preservan tras la muerte de un individuo de alto rango dentro de la sociedad maorí. La finalidad de conservar estas cabezas está ligada a la preservación de la memoria del difunto, sus hazañas, saberes y enseñanzas, sobre todo en el caso de los jefes tribales o guías espirituales del grupo. También es posible encontrar referencias sobre la práctica de la preservación y culto a los cráneos en el ámbito familiar, donde se guardan cuidadosamente dentro de recipientes de cestería y a veces incluso decorados con el fin de exponerlos en ocasiones especiales.

En contextos bélicos, el hecho de preservar la cabeza tenía como funcionalidad adquirir un trofeo de guerra, exponiéndola a los viandantes y con el fin de profanar e insultar al individuo. Sin embargo, los *mokomais* servirían como intercambios en los tratados de paz, no habiendo paz sin este intercambio de cráneos.

En este sentido, ambos rituales contrapuestos en su significado serán el móvil que fomentará el desarrollo y perfeccionamiento de la técnica para preservar los cráneos[744].

De esta manera, el tatuaje se realiza con vistas a que este se preservará post mortem, por lo que también es considerado como una expresión artística dentro de un grupo cultural que carece de arte pictórico, imágenes o registros gráficos a excepción de esculturas en madera.

A la llegada de los británicos a las islas, las cabezas tatuadas maoríes resultan un objeto atractivo y exótico para los colonos, de manera que comienzan a adquirirlas con los indígenas mediante procesos de intercambio y proporcionando así, armas de fuego a los maoríes. Esta actividad se inicia en 1770, fecha en la que se consta la primera adquisición por parte de un europeo de una cabeza tatuada maorí y cuyo comercio legal o no regulado perduraría hasta 1831, cuando se prohíbe por ley[745].

Actualmente algunas de estas cabezas se encuentran expuestas en museos y existe en la actualidad una demanda por parte de la comunidad maorí por recuperar las cabezas de sus ancestros ya que son capaces de identificar a sus familiares por medio de los tatuajes.

Como podemos observar, las cabezas tatuadas y preservadas maoríes o *mokomais*, han sido objeto de culto y rito por parte de los habitantes de las islas de Nueva Zelanda y a su vez, un objeto exótico que despertó el interés de aquellos primeros europeos que llegan a este territorio. La sacralidad de estos cráneos se encuentra estrechamente ligada al tatuaje y sus complejos motivos y están en directa

[744] Barrow 1964: 213
[745] Robley 1896: 168

conexión con el propio individuo y sus ancestros, por lo que nos encontramos ante un elemento de gran valor simbólico dentro de una sociedad que todavía hoy en día intenta preservar una cultura que se vio alterada a la llegada de los europeos.

Bibliografía.

-Bühler, Alfred/ Barrow, Terry/ Mountford, Charles P. (eds.) (1964): *El arte de los pueblos: Oceanía y Australia.* Barcelona: Praxis.

-Graham, P. (1994): *Discover New Zealand: Maorí Moko or Tattoo.* Takapuma*:* The Bush Press.

-Munuera, Francisco (2012): *Arte y cultura maorí de Aortearoa / Nueva Zelanda*. Almería: Editorial Universidad de Almería.

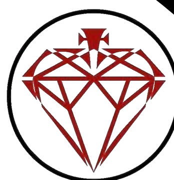
-Benoit, Robitaille (2007): "A Preliminary Typology of Perpendiculary Hafted Bone Tipped Tattooing Instruments: Toward a Technological History of Oceanic Tattooing". En: Gates, Christian/ Walker, Renee (eds.) (2007): *Bones as Tools: Current Methods and Interpretations in Worked Bone Studies*, *BAR International Series 1622*. Oxford: Archaeopress, 159-174.

-Robley, Horatio (1998), 1ª ed. (1896): *Moko. The Art and History of Maori Tattooing*. Londres: Senate Press Limited.



EL CULTO A LAS RELIQUIAS

INTERPRETACIÓN, DIFUSIÓN Y RITOS



Supra Devotionem. Reliquias, cultos y comportamientos colectivos a lo largo de la historia es una propuesta transversal e interdisciplinar que, desde una perspectiva diacrónica, trata de superar los enfoques tradicionales dados al estudio del tema.

En la obra, Historia Social, Historia del Arte, Antropología, Teología, filologías y otras ciencias, coordinan sus análisis para plantear nuevas preguntas esperando obtener respuestas necesariamente integradoras y complejas



EDITORES:

Francisco Alfaro Pérez

Carolina Naya Franco



DISEÑADOR GRÁFICO:

Fermín Castillo Arcas

Fotos de portada y contraportada: *La inspiración de San Mateo*, Caravaggio, 1602.





Grupo de Investigación Consolidado BLANCAS



Universidad Zaragoza